COLECCION TESHUVA

LOS RITOS DE INICIACION

JULIEN RIES

BIBLIOTECA MERCABA

COLECCIÓN TESHUVA

N.° 1. Los Signos del Misterio de Cristo, por S. Marsili O.S.B.
N.° 2. La Reforma Litúrgica, una Relectura, por A. Nocent O.S.B.
N.° 3. Cómo Evangelizar hoy a los Cristianos, por C. Rochetta
N.° 4. Los Ritos de Iniciación, a cargo de J. Ries

En preparación

Jesús sí, la Iglesia también, por R. Blázquez
Enviados a servir, por P.J. Cordes

Philippe Marçais, Aubert Martin, Michel Meslin, André Motte.
Julien Ries, F. Rodegem, Yvonne Verniere, Jacques Vidal

LOS RITOS DE INICIACIÓN

a cargo de Julien Ries

Ediciones EGA - Bilbao 1994

Título original: *Les rites d'initiation*

Publicado por JACA BOOK - MILANO

Traducción del italiano (contrastada con el orig. francés): Concha Munuera

Portada: «Jonás» de Kiko Argüello
Con permiso del autor

© EDICIONES EGA

I.S.B.N.: 84-7726-106-7
Depósito Legal: BI-1264-94

Fotocomposición: IKUR, SA.
Cuevas de Ekain, 3, 1° - 48005 BILBAO

Impresión: GESTINGRAF
Cno. de Ibarsusi, 3 - 48004 BILBAO

PROLOGO

La historia de las religiones ocupa un lugar privilegiado en el conjunto de lo que hoy llamamos ciencias humanas. Gracias a las huellas dejadas por el hombre, desde el Paleolítico hasta nuestros días, esta disciplina ha podido identificar con cierta garantía los elementos esenciales que caracterizan al *homo religiosus.* De hecho, el *homo religiosas,* resulta ser el hombre «normal» en la historia de la humanidad.

La ciencia de las religiones aporta una contribución importante al debate sobre la experiencia religiosa, debate que ha experimentado una gran renovación en la investigación contemporánea. Sin embargo, hay que reconocer que en la actual discusión religiosa reina una gran confusión, debida sobre todo a defectos de método. Puesto que el fenómeno religioso sólo se explica por sí mismo, cuando otras disciplinas, como la psicología, la sociología o la lingüística pretenden explicar este fenómeno por sí solas, están destinadas al fracaso, ya que suelen olvidar un aspecto esencial de la experiencia religiosa, «lo sagrado».

Siguiendo a Mircea Eliade, nosotros también proclamamos con firmeza que el fenómeno religioso es irreductible, lo cual es esencial si se quiere comprender al *homo religiosus* y su situación histórica. De hecho, lo sagrado no es un momento histórico de la humanidad, sino que está ligado a la conciencia religiosa del hombre. La experiencia de lo sagrado permite al hombre llevar a cabo su encuentro con la Trascendencia, con lo Divino, con Dios. Cualquier objeto o ser revestido de una dimensión sagrada, a través de la manifestación de lo sagrado (hierofanía), constituye para el *homo religiosus* el medio para entrar en comunicación con el poder sobrenatural. El misterioso trayecto del hombre hacia lo Divino tiene lugar a nivel de esta mediación. El símbolo y el rito son elementos insustituibles en este trayecto, ya que la mediación se hace posible sólo gracias a ellos.

Los símbolos religiosos son expresiones sagradas que no conducen a un simple conocimiento racional, sino que dejan adivinar directamente el misterio. Baste pensar en el papel que el simbolismo de la bóveda celeste ha tenido en la ciencia del hombre arcaico: gracias a este símbolo el hombre descubrió la Trascendencia. El rito, en cambio, se sitúa dentro de una expresión simbólica a través de la cual el *homo religiosus* goza de un contacto vital con la Realidad sobrenatural. El acto ritual está ligado a una estructura simbólica que permite pasar del significante al significado, de lo imaginario a la realidad ontológica, del signo al ser. El *homo religiosus* cree que la realidad que forma la trama de su existencia es obra de un arquetipo que, a sus ojos, tiene un valor de modelo primordial. El rito es una tentativa de participar en este arquetipo para obtener una nueva fuerza.

Esto nos lleva directamente a los ritos de iniciación y a su significado en la experiencia religiosa. Tales ritos hacen pasar al hombre de la vida profana a una nueva existencia, sellada por lo sagrado. Ellos contribuyen a modificar el estatus religioso y social del iniciado.

El 20 y 21 de noviembre de 1984 tuvo lugar en Lieja y en Louvain-la-Neuve un Coloquio organizado por los Centros de Historia de las religiones de ambas universidades belgas francófonas. Las *Actas* del Coloquio se publicaron en la Colección *homo religiosus,* a cargo del Centro de Historia de las religiones de Lovaina y de su director, el profesor Julien Ries. En esta publicación ha colaborado el profesor Henri Limet, director del Centro de Historia de las religiones de Lieja. El Centro de Lovaina se encargó de la composición del volumen de las Actas, de su financiación e impresión. La presente publicación reproduce los artículos dedicados directamente al problema de la iniciación en las grandes religiones. Va dirigida a estudiantes, investigadores, historiadores de las religiones, sociólogos y teólogos. Para poder acceder a un público más numeroso, esta edición sólo presenta los artículos de síntesis.

2 de febrero de 1988
J. Ries

Primera Parte

LOS RITOS DE INICIACIÓN Y EL HOMBRE

EL HOMBRE, EL RITO Y LA INICIACIÓN SEGÚN MIRCEA ELIADE

Mircea Eliade murió en Chicago el 22 de abril de 1986. Sus investigaciones representan una contribución de gran importancia en el ámbito de la historia de las religiones. Al acabar la ceremonia religiosa interconfesional celebrada en Chicago el 28 de abril de 1986, uno de sus colegas trató de sintentizar toda su actividad científica con esta sencilla frase: «El sentido de la condición humana reside en el *homo religiosus».* Dedicamos este artículo a su memoria.

1. Una brillante carrera de historiador de las religiones

Nacido en Bucarest el 9 de marzo de 1907, Mircea Eliade mostró cualidades excepcionales, desde sus años de liceo. A la edad de 18 años su bibliografía contaba ya con un centenar de títulos: estudios sobre temas científicos, literarios y artísticos, además de novelas y cuentos. Ya entonces se sentía atraído por los temas iniciáticos, como lo demuestra uno de sus relatos juveniles, que comenzaba con estas palabras: «Al volver la esquina de la calle, me encontré cara a cara con Dios». Más tarde dirá que «toda experiencia humana está formada por una serie de pruebas iniciáticas», ya que «el hombre se hace a través de una serie de iniciaciones inconscientes o conscientes»[1]. Eliade descubrió la historia de las religiones en la Universidad de Bucarest, mientras preparaba su tesis en filosofía. Durante algunas de sus estancias en Italia conoció a Papini, Buonaiuti, Pettazzoni y Tuci. Fue en

[1] **M. Eliade, *L'épreuve du labyrinthe,* Belfond, Paris 1978, p. 39. Para el período que va de 1907 a 1937 véase M. Eliade, *Mémoires I. Les promesses de l'equinoxe,* Gallimard, Paris 1980.**

Roma, al leer la *Historia de la filosofía india,* de Dasgupta, donde su existencia experimentó un giro total. El 20 de noviembre de 1928, se embarcó hacia la India, donde trabajó durante tres años en su tesis del doctorado sobre el yoga[2]. En septiembre de 1930, tras dos años de estudio con Dasgupta, Eliade abandonó Calcuta y se trasladó al pie del Himalaya. Primero en Hardwar y luego en Rishikesh, se dedicó a la práctica del yoga, bajo la dirección de Swanni Shivananda, un médico indio, experto en meditación y excelente conocedor de la cultura occidental.

Como ayudante de filosofía en la Universidad de Bucarest a partir de 1933, Eliade dedicó sus primeros cursos universitarios al problema del mal y de la salvación en las religiones orientales, al problema del ser en la India, al orfismo, al hinduismo, al budismo. A pesar de las resistencias que encontró en los ambientes académicos, trató de demostrar la autonomía científica de la historia de las religiones. En 1938, aprovechando las relaciones que se habían ido estrechando con muchos estudiosos extranjeros, fundó «Zalmoxis», una revista internacional de historia de las religiones, abierta a contribuciones francesas, inglesas y alemanas. Hasta la guerra salieron tres volúmenes, pero luego la revista tuvo que interrumpir sus publicaciones.

En 1940, previendo un futuro difícil para su país y su cultura, el gobierno rumano decidió enviar al extranjero, como agregados culturales, a algunos jóvenes docentes universitarios. Eliade estuvo destinado en Londres en misión diplomática y, más tarde, en Lisboa. Durante este período empieza la redacción del *Tratado de historia de las religiones y del Mito del eterno retorno.* Como era hijo de un oficial rumano, en 1945, tuvo que exiliarse en París, adonde llega con la idea de terminar los dos libros que tenía entre manos. Por medio de Georges Dumézil obtiene un curso libre en la «Ecole des Hautes Etudes». Trabajando día y noche para vivir, Eliade consigue por fin, en 1949, publicar los dos volúmenes que había comenzado en Londres en 1940. Puede decirse que en el *Tratado* se contiene en germen toda la producción científica de Eliade; esta obra provoca una auténtica renovación en la historia de las religiones. Para Eliade, es necesario superar la simple investigación histórica y filosófica, limitada a la descripción de las creencias religiosas de los diversos pueblos, ya que cualquier hecho religioso está íntimamente ligado a la experiencia humana. Y, por ello, la finalidad última del historiador de las religiones debe ser el análisis del pensamiento, de la conciencia, del comportamiento y de la experiencia vivida por el *homo religiosus.*

En el periodo parisino, Georges Dumézil trabaja al lado de Eliade, ayudándole en sus investigaciones y en su carrera. De este modo, se multiplican las publicaciones y muchas Universidades de toda Europa le invitan a dar cursos y conferencias. En 1950, por ejemplo, Eliade viaja a Roma, invitado

[2] **Se publicó en francés en 1936:** ***Yoga. Essai sur l'origine de la mystique indienne,*** **Geuthner, Paris.**

por R. Pettazzoni y G. Tucci. Ese mismo año conoce a C. G. Jung en las conferencias «Eranos» de Ascona: tales encuentros se repetirán con regularidad. Eliade y Jung dirigen sus reflexiones a ciertos temas que les interesan a ambos: el yoga, el chamanismo, la alquimia, el simbolismo del centro, los arquetipos. Jung cada vez está más convencido de que existe una especie de unidad fundamental del inconsciente colectivo, mientras que Eliade da prioridad a la unidad fundamental de la experiencia religiosa.

A partir de 1950, Eliade desarrolla los cuatro temas fundamentales, que ya estaban presentes en el *Tratado,* a saber: lo sagrado, el símbolo, el mito y el rito. En 1956, Joachim Wach le invita a ir a Chicago, donde le confía las célebres «Haskell Lectures»[3]. En aquella época sólo había tres cátedras de historia de las religiones en Estados Unidos. En 1957, Eliade acepta definitivamente la cátedra de Chicago. Veinte años más tarde las cátedras eran ya treinta en USA, quince de ellas ocupadas por alumnos de Eliade. Así pues, Chicago fue la base de donde partió una auténtica revolución en la historia de las religiones. De hecho, en 1983, la ciudad había sido sede del *World's Parliament of Religiones,* en el que habían intervenido representantes de dieciseis religiones distintas. En el curso de los trabajos de este «Parlamento de las Religiones», Charles de Harlez, de Lovaina, presentó una comunicación sobre el método comparativo en el estudio de las religiones. En este texto, esbozaba algunos conceptos que más tarde fueron recogidos y desarrollados en la declaración *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II.

Uno de los principales méritos de Eliade es su insistencia en la hermenéutica, es decir, la investigación del sentido, del significado o los significados de los fenómenos y los hechos religiosos a través del tiempo. «El historiador de las religiones no se comporta como un filólogo, sino como un exégeta, como un intérprete»[4]. Con ayuda de los documentos —recogidos, verificados, criticados y clasificados— el hermeneuta lleva a cabo un trabajo comparativo con el fin de explicar el sentido del mensaje y de atribuirle su dimensión metahistórica. La hermenéutica *descriptiva* trata de descubrir el mensaje que el *homo religiosus* percibe *in situ.* Este tipo de hermenéutica resulta *creativa* para el mismo hermeneuta, en cuanto que le permite enriquecer su conciencia y su vida de investigador a través de la comprensión del comportamiento del *homo religiosus.* Eliade trata, incluso de sentar la bases de una hermenéutica *normativa,* capaz de hacer resaltar algunos valores que no son suficientemente evidentes en el plano de la experiencia inmediata. Este segundo tipo de hermenéutica es productora de valores culturales, y por lo tanto es capaz de dirigir al hombre moderno hacia un nuevo humanismo. La hermenéutica normativa se basa en la unidad espiritual de la humanidad,

[3] **El texto de las conferencias está editado en 1958 con el título *Birth and Rebirth. The Religious Meanings of Initiation in Human Culture,* Harper, New York. La edición francesa es de 1959: *Naissances mystiques. Essais sur quelques types d'initiation,* Gallimard, Paris. La traducción italiana es de 1974: *La Nascita mística,* Morcelliana, Brescia. De esta obra se hizo una segunda edición donde esto se cita, que tuvo por título *Initiation, Rites, Sociétés secretes,* Gallimard, Paris, 1976.**

M. Eliade, *Méphistophétes et l'androgyne,* Gallimard, Paris 1962, p. 245.

que para el historiador de las religiones aparece claro a través de la experiencia milenaria de lo sagrado, percibido y vivido por el *homo religiosus.*[5]

En 1949, la publicación del *Tratado* había ofrecido a Eliade la ocasión de subrayar dos conceptos fundamentales para el historiador de las religiones: la unidad fundamental de los fenómenos religiosos y su inagotable novedad en las manifestaciones históricas. Al final de su carrera, Eliade trató de estudiar las diversas hierofanías, situándolas en su perspectiva histórica: los temas principales de todos sus cursos y de sus investigaciones se pueden, por ello, encontrar en la *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*En esta obra, Eliade tiene siempre presente la unidad profunda e indivisible de la historia del espíritu humano. Una continua investigación comparada pone en evidencia el significado de las hierofanías o manifestaciones de lo sagrado, su valor simbólico y, al mismo tiempo, el mensaje del hombre religioso.

En el primer volúmen *(Desde la edad de piedra a los misterios de Eleusis)* la parte más original es la que dedica a analizar al *homo religiosus* de la prehistoria. Por primera vez, un historiador de las religiones traza las líneas maestras de las elaboraciones religiosas prehistóricas y nos hace asistir a los primeros balbuceos del *homo religiosus.* Eliade demuestra, además, que la revolución neolítica dio lugar a una religión cósmica, centrada en la renovación periódica del mundo. El segundo volúmen. *De Gautama Buda al triunfo del Cristianismo,* aporta una sugestiva reseña de las grandes religiones de salvación. El Tercer volumen sigue el camino religioso de la humanidad, *Desde Mahoma a la edad de las reformas.* En el momento de su muerte, Eliade ya casi había terminado el cuarto volumen, dedicado a las diversas crisis provocadas en los maestros del reduccionismo (desde Marx y Nietzche hasta Freud) y a la presentación de la contribución ofrecida por la antropología, la fenomenología y la hermenéutica al estudio del *homo religiosus.* De las 1372 páginas ya publicadas, 293 están dedicadas a bibliografía lo que demuestra que Eliade disponía de una copiosa documentación, estudiada, criticada y asimilada por él. La *Enciclopedia de la Religión,* en dieciseis volúmenes, redactada bajo su dirección por un centenar de colaboradores suyos, es el auténtico broche de oro de su actividad científica.

II. El rito y el ritual

En el artículo *Los ritos de iniciación y lo sagrado* (en este volumen, pp. 23-30) tratamos de la importancia de lo sagrado en la experiencia del *homo religiosus.* El *homo religiosus* entra en contacto con el elemento numinoso, presente en todas las manifestaciones de fuerza y eficacia, y lo percibe como

[5] **Sobre la hermenéutica de Eliade, cfr. A. Marino. *Hermeneutica di Mircea Eliade.* Dacia. Cluj-Napoca 1980 (trad. franc. *L'hermeneutique d'Eliade,* Gallimard, Paris 1981); D. Alien, *Structure and Creativity in Religión. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Direction,* Mouton, The Hagur 1978.**

[6] ***Histoire des croyances et des idees religieuses.* I-III, Payot, Paris 1976, 1978, 1983. (trad. esp. Cristiandad, Madrid 1978).**

un poder perteneciente a un orden distinto del natural. A tales manifestaciones Eliade les da el nombre de hierofanías. Las diferencias de nivel que pueden tener las hierofanías explican la gran variedad de las experiencias religiosas. Sin embargo, para el hombre religioso, el poder siempre se sitúa dentro del orden ontológico y su origen está en la trascendencia.

Cada hierofanía da lugar a una mediación. La vida religiosa del hombre está colocada en un contexto, en el que sólo es posible una experiencia mediata de lo sobrenatural. Así se explica la importancia del símbolo, el mito y el rito. El símbolo revela al hombre dimensiones que no son perceptibles en un nivel de experiencia inmediata y le conduce a participar en lo sagrado. El mito es una historia sagrada que explica los orígenes y determina un comportamiento, a través del cual el hombre encuentra un sentido a su vida. El rito, en fin, juega un papel esencial en los esfuerzos del hombre por llevar a cabo su unión con lo sagrado, al permitirle referirse directamente a un arquetipo que da sentido a su vida y eficacia a sus actos.

1. Arquetipos y repetición

Mientras elaboraba su *Tratado de historia de las religiones,* Eliade escribía al mismo tiempo otro libro, que también se publicó en 1949, *El mito del eterno retorno.* En lugar del subtítulo actual, *Arquetipos y repetición,* Eliade habia pensado primero en *Introducción a una filosofía de la historia.* En esta obra, Eliade se refiere a las ideas fundamentales de las sociedades arcaicas. Estas sociedades rehúsan una historia sin reglas arquetípicas, ya que para ellas el modelo metahistórico es algo fundamental. El hombre arcaico repite conscientemente gestos paradigmáticos. La naturaleza descubre su identidad sólo cuando participa en una realidad trascendente.

Según Jung, los arquetipos son fuerzas activas, estructuras del inconsciente colectivo. Eliade atribuye un significado distinto a la palabra arquetipo; para él se trata de un «modelo ejemplar». En el arquetipo ve «un estado puro», un momento inicial, un modelo primordial. Por lo tanto, el arquetipo es para él un objeto (o un ser o un acto), al cual se refiere por participación otro objeto (otro ser, otro acto) cuya consistencia y dimensiones reales vienen del primero. Gracias al arquetipo, el *homo religiosus* es consciente de que entra en relación con la trascendencia. Jung habla de psicología donde Eliade habla de ontología, situándose en la línea de Platón y de Agustín. Para comprender lo que Eliade entiende por rito es necesario haber captado el sentido de su definición de arquetipo como «modelo ejemplar».

Un primer componente del arquetipo, capaz de hacernos comprender la eficacia de los ritos, se encuentra en los modelos celestes de los territorios y los templos, de las ciudades y los lugares[7]. Según las creencias mesopotámicas, el Tigris tiene su modelo en la estrella Anunit. En Egipto, los nombres de los diversos distritos del territorio provienen de sectores del cielo. En la

[7] **M. Eliade, *Le Mylhe de l'Eternel Retour. Archélypes el répétition,* Gallimard, Paris 1949, pp. 15-29.**

cosmología iránica de la tradición zurvanita, cada fenómeno terreno corresponde a un lugar celeste y trascendente: se trata de la concepción *menok y getik.* Hay, pues, una especie de desdoblamiento de la creación, que se da a partir de una situación arquetípica. La idea de un prototipo celestial está también presente en la Biblia, cuando Yahvé muestra a Moisés el proyecto de templo que deberá construir (Ex 25, 8s.). Cuando en Egipto o en Mesopotamia se construye un templo, el rey le confiere su eficacia a través de un ritual que lo pone en relación con el mundo celestial. El rito es lo que confiere una dimensión sagrada.

Un segundo componente del arquetipo se manifiesta en el simbolismo del centro: montaña cósmica, árbol de vida colocado en el centro del mundo, espacio sagrado, templo y santuario[8]. La montaña cósmica es el lugar más elevado de la tierra: en la India es el monte Meru, en Palestina el Tabor, en el *Edda* escandinavo *Himingbjorg,* la «montaña celeste». El *ziggurat* es una reproducción de la montaña cósmica. El árbol cósmico se encuentra en el centro del mundo: representa el símbolo de la realidad absoluta. En los ritos relativos a la simbología del centro, el árbol cósmico es el arquetipo de todos los árboles sagrados. Él es el que permite al hombre subir al cielo. El centro es un espacio sagrado, punto de partida de toda creación. Cada vez que se construye una ciudad, un santuario o una casa, se reproduce la cosmología inicial. El centro es la zona de lo sagrado, el lugar hacia donde todo converge. El acceso al centro equivale a una nueva existencia.

Un tercer componente del arquetipo lo constituye el modelo divino. Este modelo divino siempre está presente en los actos rituales[9]; es el modelo de los actos humanos. Esta noción es fundamental en el rito, ya que para el hombre el rito es una imitación del modelo divino. Eliade recuerda la famosa frase del *Taittiriya Brahmana,* 1, 5, 9, 4: «Así actuaron los dioses, así actúan los hombres». En Egipto los sacerdotes imitaban los gestos del dios Thot, que había creado el mundo con la fuerza de su palabra. Así, gracias al *Logos* divino, la palabra de los sacerdotes adquiere una nueva eficacia. El hombre debe repetir y reproducir cada año la cosmogonía primordial llevada a cabo por los dioses. La fiesta babilonia del *Akitu* provocaba la regeneración del mundo. Cada matrimonio imita la hierogamia divina; cada fiesta celebra un evento primordial: de ahí la importancia del rito en estas celebraciones. En la India cada sacrificio imita el sacrificio primordial, el de *Purusha.* La importancia de los ritos de fecundidad y de fertilidad es bien conocida desde la época neolítica: se trata de un elemento esencial de los cultos agrícolas. Tales

[8] ***Le Mythe...*** **pp. 30-43. Eliade ya había dedicado algunas páginas en el** ***Traite d'histoire des religions*** **al simbolismo del centro y a los ritos ligados a él (Payot, Paris 1949, pp. 315-31). Volvió sobre el mismo tema en** ***Images et symboles. Essai sur el symbolisme magico-religieux,*** **Gallimard. Paris 1952 (trad. esp-** ***Imágenes y símbolos.*** **Taurus, Madrid);** ***Aspects du mythe,*** **Gallimard, Paris 1963; y** ***La nostalgie des origines. Methodologie et histoire des religions,*** **Gallimard, Paris 1971.**

[9] ***Le Mythe de l'Eternel Retour,*** **pp. 44-52.**

ritos están conectados con mitos de fecundidad, en los que el relato gira entorno al modelo ejemplar. El rito es la repetición de un escenario inicial. Eliade insistió en el valor de la liturgia cristiana como conmemoración de la vida y la pasión de Cristo, como ritualización del *illud tempus,* como imitación del modelo divino.

2. *Los ritos de iniciación*

En sus investigaciones sobre el sentido de la condición humana, Eliade dirigió su atención a los ritos de iniciación. Nuestra sociedad moderna ha olivdado la importancia de la iniciación. Tan sólo el cristianismo ha conservado el misterio iniciático del bautismo, que modifica el estatus ontológico del iniciado. Eliade constata que «el hombre moderno» pretende rechazar la antropología cristiana. En sus investigaciones sobre la iniciación utilizó una abundante documentación, procedente de pueblos sin escritura y de los rituales de los misterios greco-orientales. En estos documentos, proporcionados por culturas tradicionales y contextos mistéricos, la historia de las religiones llega a constatar que los ritos y enseñanzas transmitidos al iniciado le ayudan a modificar su estatus de un modo radical. La iniciación equivale a un cambio ontológico de su modo de vida. El neófito es introducido a la vez en la comunidad humana y en el mundo de los valores espirituales[10]. Cada rito de iniciación implica una simbología de la creación que pone de actualidad el evento primordial cosmogónico y atropogónico. Pero para reproducir el comienzo hay que abolir, ante todo, lo que ya existe, lo viejo. Así se explica el *regressus ad uterum* y el simbolismo ritual de la muerte. La iniciación representa un nuevo nacimiento y el hombre de las culturas arcaicas ha comprendido perfectamente este simbolismo. En los ritos que nos ha dejado podemos observar sus esfuerzos por trascender la condición humana y situarse en el cosmos de un modo significativo. Estos esfuerzos aparecen igualmente en el tantrismo de la India y del Tibet, en los rituales militares del *bersekir* escandinavo, herederos de los *Mannerbunde* del Irán antiguo, y por fin en ciertas pruebas aún perceptibles en las experiencias de los místicos.

Según Eliade, los ritos de iniciación se pueden agrupar en tres grandes categorías. La primera es el conjunto de ritos colectivos que sellan el paso de la infancia o de la adolescencia a la edad adulta. Se trata de los ritos de pubertad, las iniciaciones tribales obligatorias para todos los miembros de una comunidad o etnia. Un segundo tipo de iniciaciones lo constituyen los ritos de ingreso en las sociedades secretas, en las órdenes religiosas y militares, como los *Mannerbunde,* o en las sociedades secretas reservadas a las mujeres. Los misterios griegos y orientales pertenecen a esta categoría, en cuanto que su iniciación transmite a los neófitos un conocimiento secreto con

10 M. Eliade, *Initiation. Rites, Sociétés secretes,* Gallimard, Paris 1976 (esp. *Iniciaci*
Taurus Madrid).

vistas a la salvación. En la tercera categoría Eliade coloca todos los ritos que sellan el ingreso a una vocación mística. Se interesa particularmente por dos figuras de la sociedad antigua, el chamán y el *medicine man.*

No vamos a reseñar aquí la riquísima documentación analizada por Eliade en *Iniciaciones místicas.* Allí estudia a fondo, por ejemplo, los ritos de pubertad de los australianos, con sus numerosas pruebas iniciáticas y con la revelación de los mitos que forman la historia sagrada de la tribu". Este análisis muestra claramente que la iniciación es uno de los fenómenos más significativos de la humanidad: la modificación del estatus ontológico, religioso y social; una nueva vida social que implica un cambio radical en el comportamiento, una nueva actitud ante la vida y el cosmos. Eliade dedicó también un capítulo a las iniciaciones militares y chamánticas[12]. Al final de su estudio, se acerca también a los grandes temas iniciáticos de las grandes religiones y sobre todo a la India, en donde pudo recoger los aspectos ocultos y secretos durante su estancia en los ashrafns del Himalaya.

El renacimiento del iniciado, en cuanto a creación del hombre nuevo, es particularmente evidente en las tradiciones religiosas védicas. El *Atarva Veda* (XI, 5, 3) describe la ceremonia del *upanayan.* El candidato es presentado a su guru; cubierto con una piel de antílope, mendiga su alimento y debe vivir en total castidad. Al final de la iniciación, el novicio asume el nombre de *dvi-ja,* «nacido dos veces». El término hizo fortuna en la literatura india, empeñada en la búsqueda de la inmortalidad. El budismo se hará eco de algunas de estas imágenes relativas al segundo nacimiento. En la India también encontramos la imagen arquetípica del huevo: nacido primero en el huevo, el polluelo vive un segundo nacimiento cuando rompe el cascarón para salir de él.

Un segundo rito, tomado también del *Atarva Veda* (XI, 5, 6) es el de la *diksa.* El candidato debe volver al embrión y para ello se le rocía con agua, símbolo del semen masculino. Permanece aislado en una cabaña, tapado con una manta, luego se le introduce en un baño del que se le saca como la comadrona saca del útero al recién nacido. Eliade menciona aquí también el rito del embrión de oro, que aún se usaba en ciertas regiones de la India en el siglo XIX. Se encierra al iniciado en un gran recipiente de oro con forma de vaca, símbolo de la diosa madre. Se supone que el candidato puede convertirse en un embrión de oro dentro del cuerpo de la vaca, lo que le hará indestructible e inmortal. La vuelta al útero de oro le ha transformado en un ser luminoso. El análisis de los ritos de fecundidad y de iniciación, presentes en el culto de las diosas madre, puede aportar a este simbolismo que se remonta al neolítico: inmersión en la sacralidad cósmica de la diosa madre:

[11] **Cfr.** ***Initiation...*** **pp. 23-131**
[12] **Cfr.** ***Initiation...*** **pp. 133-224**

acceso a una nueva vida, la del *homo religiosus;* conquista de una inmortalidad semejante a la divina.

Al final de su estudio, Eliade hace algunas observaciones estimulantes . Hace notar que la iniciación es un fenómeno *sui generis,* cuyas prácticas se aceptan como reveladas a los antepasados de la tribu por los Seres divinos. Una creencia semejante es fácilmente reconocible en el inmenso campo de las culturas arcaicas. La iniciación, en ese caso, se presenta como una celebración del tiempo primordial, como una vuelta a los orígenes, como una *imitatio dei.* Por eso los mitos y los ritos son inseparables entre sí: juntos constituyen el universo simbólico que pone al hombre en contacto con lo sagrado. En el panorama iniciático, los ritos de pubertad presentan sensibles diferencias de una cultura a otra, pero algunos motivos permanecen constantes: la separación de la madre, la muerte iniciática, una nueva gestación seguida de un nuevo nacimiento. En la misma cultura pueden coexistir muchos esquemas diferentes.

Según Eliade, el tema de la muerte iniciática merece una atención especial. En él se encuentran algunos elementos pertenecientes a un mito de caída y algunos datos sobre el misterio central del Ser sobrenatural fundador del rito. Estos datos permiten sacar una conclusión: la muerte del hombre acaba por ser asimilada a un rito y, de paso, a una condición superior. De este modo la muerte iniciática, condición para la regeneración espiritual, orienta al hombre hacia la supervivencia. Asistimos a la valoración religiosa de la muerte ritual, que consigue la victoria sobre el miedo a la muerte real. La muerte ritual representa a la vez el fin del hombre natural y su paso a un nuevo modo de existencia. Los ritos iniciáticos de las culturas arcaicas demuestran, además, que los maestros y los sabios tienen la misión de revelar a las nuevas generaciones el sentido del cosmos y de la vida.

Durante la elaboración del *Tratado,* comenzada en Londres y en Oxford en 1940, Mircea Eliade concentró su atención sobre el *homo religiosus* y su experiencia de lo sagrado. Cada vez tenía más la impresión de que el *homo religiosus* no era más que el hombre ordinario, el hombre «normal» a lo largo de la historia humana. La experiencia hierofánica es inseparable del símbolo, del mito y del rito. Desde las primeras páginas del *Tratado,* Eliade presenta el rito como la repetición «de un gesto arquetípico hecho por los dioses o por los antepasados». A través de la repetición del gesto primordial, el rito anula el tiempo profano y coincide con su arquetipo; a eso se debe la eficacia del rito. El *mito del eterno retorno* no es otra cosa que el desarrollo y la ilustración de esta teoría sobre el valor del rito.

Después de haber desarrollado, en *Imágenes y símbolos,* la reflexión sobre el simbolismo religioso comenzada en el *Tratado,* Eliade llega a la convicción de que el hombre auténtico, el hombre en su totalidad no es el

[13] **Cfr. *Initiation...* pp. 271-77.**

hombre «natural», sino el hombre «espiritual». Todos los documentos aportados por las culturas arcaicas y por las grandes religiones apuntan en esta dirección. Eliade desarrolla su pensamiento en *Lo Sagrado y lo Profano*[14], donde continúa su análisis sobre el comportamiento del *homo religiosus* . Para él el *homo religiosus* no es el producto de un proceso natural, sino el resultado de una iniciación. Por eso la iniciación se puede considerar como «la experiencia existencial constitutiva de la condición humana»[15].

Los hechos y datos recordados hasta aquí dan cuenta de los esfuerzos de Eliade por comprender el comportamiento del *homo religiosus* y aclarar su universo mental. A través del símbolo, el mito y el rito, el hombre religioso llega a tener experiencia de lo sagrado. Lo sagrado es verdaderamente fundamental porque «es un elemento de la estructura de la conciencia y no un mero momento de la historia de la conciencia» y porque «la experiencia de lo sagrado está indisolublemente unida al esfuerzo del hombre por construir un mundo con significado»[16]. Los numerosos estudios que siguieron a la publicación del *Tratado* desarrollaron e ilustraron estos conceptos. El rito es un instrumento indispensable y eterno en el esfuerzo del hombre por encontrar un sentido a su vida y al mundo. Los innumerables gestos de consagración de objetos, espacios y seres demuestran que la humanidad siente evidentemente la necesidad de vivir en un universo sacralizado. El simbolismo y el ritual iniciático muestran los esfuer/os del hombre que se dirige a su maduración espiritual. El simbolismo del segundo nacimiento como nacimiento espiritual, presente en las culturas arcaicas y en las grandes religiones orientales, ha sido adoptado por el cristianismo, que le ha dado un nuevo sentido.

Julien Ries

[14] ***Das Heilige und das Prophane. Vom Wesen des Religiosen,*** **Rowohit, Hamburg 1957. La edición francesa es de 1965 y se titula.** ***Le sacre et le Profane,*** **Gallimard, Paris.**

[15] **Las investigaciones de Eliade sobre la iniciación, expuestas y discutidas —como ya hemos dicho— en el curso de las «Haskell Lectures» de Chicago en 1956, aparecieron después reunidas, en 1959, en la edición francesa de** ***Naissences mistiques,*** **con cinco ediciones en menos de tres años.**

[16] ***Fragments d'un journal,*** **Gallimard, Paris 1973, p. 555.**

LOS RITOS DE INICIACIÓN Y LO SAGRADO

El lector espera que este artículo de apertura sirva de introducción a los trabajos, y de presentación de los fundamentos que permitan que nuestro trabajo de investigación interdisciplinar nos lleve a comprender lo mejor posible el fenómeno religioso que llamamos *ritos de iniciación.* De ahí el título de la presente comunicación. Cuando se dice iniciación, se quiere decir ingreso, aprendizaje, comienzo de una experiencia destinada a continuar. A través de la iniciación se da un paso de un estado a otro, de una fase vital a otra nueva, de un género de vida a otro. Este paso pretende inculcar un tipo de comportamiento que luego seguirá siendo un dato esencial en la vida y la existencia del iniciado. A partir de la iniciación, en la vida del iniciado, se operan una serie de cambios que le convertirán en otra persona. Dos elementos parecen verdaderamente esenciales en la iniciación de que hablamos en este Coloquio de historia de las religiones: el ingreso en una *comunidad,* y el ingreso en un mundo de *valores espirituales* con vistas a una vida o a una misión[17]. El ingreso en esta doble vía se realiza a través de un conjunto de enseñanzas y de técnicas, a las que conocemos como ritos de iniciación. La ciencia de las religiones nos impulsa a orientar hoy nuestras miradas e investigaciones hacia los *ritos y los valores espirituales.* Suelo resumir estos valores espirituales con una palabra que se ha convertido en clave para la investigación actual: *lo sagrado.* Comprenderéis ahora el título de mi comunicación: *Los ritos de inicación y lo sagrado.*

[17] ***M. Eliade, Initiation, Rites, societés secretes,*** **Gallimard, Paris 1976, p. 12.**

I. Lo sagrado, las hierofanías y la experiencia religiosa

A partir de Emile Durkheim y Marcel Mauss y hasta Georges Dumézil. Mircea Eliade y Paul Ricoeur, pasando por Nathan Soderblom, Rudolf Otto, Friedrich Heiler y Gerardus Van Leeuw, etnólogos, sociólogos, filósofos de la religión e historiadores de las religiones, todos están de acuerdo en considerar lo sagrado como un elemento central de las religiones, incluso aunque algunas, como sucede con el Budismo, no hagan referencia directa a la divinidad[18]. Tenemos, sin embargo, el deber de precisar que, por lo que respecta a la definición de lo sagrado, estamos muy lejos de haber llegado a un acuerdo. La más reciente investigación ha insistido sobre todo en el hecho de que la experiencia religiosa se presenta como una experiencia vital de lo sagrado[19].

En esta ocasión no nos limitaremos a la forma de expresión que utiliza el hombre religioso cuando habla de lo sagrado. Sin embargo, partiendo de la amplia investigación sobre la *Expresión de lo sagrado en las grandes religiones*[20], quisiera considerar brevemente lo sagrado como *dato histórico,* como *fenómeno de referencia* y como *vía hermenéutica,* para analizar los ritos de iniciación.

Lo sagrado se manifiesta al hombre religioso, éste lo aferra en el momento de su manifestación y toma conciencia de ello, «porque lo sagrado se muestra como algo totalmente diferente de lo profano»[21]. Nunca se presenta en estado puro, sino en el marco de una dialéctica de la manifestación, se muestra en los objetos, en los mitos, en los símbolos, en los seres, en las personas. Para expresar este fenómeno tan complejo, Mircea Eliade utilizó un término que hoy se utiliza comúnmente: hierofanía. La historia de las religiones es, pues, el estudio de las diversas hierofanías, en el espacio y en el tiempo, desde los orígenes hasta nuestros días. Esto es lo sagrado en cuanto dato histórico.

Pasando ahora a lo sagrado como fenómeno de referencia en los ritos de iniciación, podríamos decir que la hierofanía es una manifestación de lo sagrado, que el hombre religioso percibe como tal en el momento en que capta la manifestación de algo «completamente distinto». En esta manifestación el hombre capta una potencia que reviste de una nueva dimensión a un ser o a un objeto, aunque estos últimos sigan formando parte de su contexto natu-

[18] **Sobre estas investigaciones, cfr. J. Ries,** ***Le sacré el l'histoire des religions,*** **en** ***L'espression du sacre dans les grandes religions,*** **I. HIRE, Louvain-la Neuve 1978, pp. 35-102. Una segunda versión, ligeramente modificada apareció en J. Riez.** ***Les chemins du sacré dans l'histoire.*** **Aubier, Paris 1985, pp. 11-84.**

[19] **M. Meslin,** ***Pour une science des religions,*** **Seuil, Paris 1973.**

[20] **J. Ries (ed.)** ***L'expression du sacré dans les grandes religions.*** **I-III, HIRE, Louvain-la Neuve 1978, 1983, 1986 (Homo Religiosus, 1-3).**

[21] **M. Eliade,** ***Das Heilige und das Profane. Vom Wessen des Religiosen, Rowohilt,*** **Hamburgo 1957 p. 8 (trad. it.** ***II sacro e il profano.*** **Boringhieri, Torino 1967, 1973, p. 14).**

ral. Sin embargo, a los ojos del hombre religioso, la realidad de este ser se ha cargado de una nueva cualidad, de una nueva dimensión, la sacralidad.

Para el fenomenólogo, lo sagrado se presenta como una potencia, que pertenece a un orden diferente del natural: potencia y sacralidad se implican la una en la otra. Al utilizar el término hierofanía, Eliade ha tratado de captar los tres elementos de lo sagrado: la realidad invisible, el objeto natural, la dimensión mediadora obtenida a través de la sacralidad. Esta última es importante porque en ella se basa la función mediadora de lo sagrado, de mediación entre la trascendencia y el mundo natural. No olvidemos que el *homo religiosus* se sitúa en un contexto en el que sólo es posible una experiencia mediata de lo trascendente. El misterio de lo sagrado vivido, osea la experiencia religiosa, que es una experiencia *sui generis,* no equiparable a ninguna otra experiencia del *homo sapiens,* se da precisamente en el nivel de esta mediación. Tal experiencia hace que el *homo religiosus* asuma un modo específico de existencia, puesto que su encuentro con una realidad sobrehumana y con valores absolutos da a su vida un nuevo sentido. Y es precisamente en el corazón de esta experiencia religiosa, es decir, en el corazón de lo sagrado vivido, donde el *homo religiosus* recurre a los ritos de iniciación.

Aún nos queda añadir algunas palabras sobre lo sagrado como vía hermenéutica que nos lleven a comprender los ritos de iniciación en el contexto de las religiones, en la investigación histórico-religiosa y en la vida del hombre religioso. Georges Dumézil y Mircea Eliade han insistido sobre todo en lo que el fenómeno religioso tiene de específico, señalando que el historiador de las religiones debe empeñarse en descubrir y poner en evidencia las estructuras, mecanismos y equilibrios constitutivos que resultan discursiva y simbólicamente definidos en las diversas mitologías, teologías y liturgias. También han demostrado que las religiones no son solamente conjuntos constituidos por miríadas de ritos, mitos y prácticas. Por el contrario, cada religión es en primer lugar un pensamiento articulado, empeñado en explicar lo divino y el cosmos, es decir en presentar una *Weltanschauung* del hombre religioso. Es de esta visión del mundo de donde el *homo religiosus* saca las reglas para su comportamiento.

Para captar de verdad los ritos de iniciación en el contexto de lo sagrado vivido, debemos tener muy presentes dos elementos: por un lado, la naturaleza de lo sagrado, por otro, su función. Lo sagrado se manifiesta como una potencia. Con Eliade, afirmamos: «Sea cual sea el contexto histórico en que esté inmerso, el *homo religiosus* siempre cree que existe una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende este mundo, se manifiesta en este mundo y por eso mismo lo santifica y lo hace real»[22]. De este modo, nos encontramos en plena hermenéutica, es decir a la búsqueda del sentido y del mensaje. Resta

[22] **Eliade, *Das Heilige..,* cit... 119.**

indicar el aspecto funcional de lo sagrado en las hierofanías: se trata de una función mediadora, que permite al *homo religiosus* entrar en contacto con la realidad trascendente.

II. El rito y su significado

1. Significado ordinario

La palabra «rito» es uno de los términos arcaicos del vocabulario indoeuropeo que se han conservado en las lenguas del grupo indoiranio y del italocéltico[2] . El significado originario del término *ría* se encuentra en el *Rigveda* (X 124-25): indica el orden inmanente de cosmos y es sinónimo de *dharma,* la ley fundamental relativa al cosmos. De ahí deriva el significado de *ritu,* que indica las tareas que deben hacerse en cada estación, de acuerdo con las leyes cósmicas: nos encontramos frente al concepto de conformidad con el orden cósmico[24]. De este modo, en el pensamiento védico la conformidad con el orden de la celebración, prevista como tarea sacerdotal del oficiante, confiere fuerza y eficacia al sacrificio ofrecido a los dioses[25].

De este primer significado, basado en el orden cósmico, derivan los significados de necesidad, rectitud y verdad que encontramos en la primera función, la de lo sagrado, representada por los dioses Varuna y Mitra. La palabra *ritavya* indica las piedras que forman el altar del fuego, que simbolizan el año, la totalidad, la potencia creadora que permite al sacrificante recorrer el camino de los dioses.

2. *Tentativas de definición del rito religioso*

Bronislaw Malinowski, etnólogo fundador de la escuela funcionalista, considera que el rito es un producto de la inteligencia, destinado a suplir las deficiencias del instituto humano. Según Durkheim, en cambio, el rito sirve para que lo sagrado, que es hipóstasis de la sociedad, penetre en lo profano[26].

Jean Cazeneuve recorre un camino diferente, ya que coloca los ritos de consagración en la cima del ritual[27]. Para él, los ritos religiosos son esencial-

[23] **J. Vendryes, *Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-arien et l'italo-celtique,* en «Mémoires de ta Societé de linguistique de Paris», 20 (1918), pp. 265-85; G. Dumézil, *La préhistoire des flamines majeurs,* en «Revue de l'histoire des religions», 118-200.**

[24] **M. y J. Stutley, *Rtam.* en *a Dictionary of Hinduism.* Routledge, London 1977, pp. 252s.**

[25] **S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas,* PUF, Paris 1966 (2.ª ed.); M. Biardeau y Ch. Malamoud, *le sacrifice dans linde acienne,* PUF, Paris 1976.**

[26] **B. Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society,* Kewgan, London 1927; E. Durkheim, *les formes élémentaires de la vile religieuse,* (alean, Paris 1912). PUF. Paris 1960).**

J. Cazeneuve, *Sociologie du rite,* PUF, Paris 1971, esepc. pp. 282s; *Rites,* en *Enctyclopaedia Universalis,* Ene. Univ. Fran?. Paris 1968-1975, XIV (1972), pp. 284-86.

mente consagraciones, cuya principal función es la de hacer participar a la condición humana, en su conjunto, o a algunos de sus elementos, en un principio que la sobrepasa y le sirve de fundamento. Los ritos hacen que la potencia luminosa penetre en el interior del orden humano. Según Cazeneuve, de estos ritos de consagración dependen los demás ritos técnicos, tales como el sacrificio, la oración y la ofrenda, cuya función es orientar a la potencia sagrada en una dirección favorable a los hombres, desde el individuo al grupo.

Después de estas definiciones del rito, procedentes del funcionalismo y de la antropología, baste recordar los numerosos trabajos dedicados a construir una tipología de los ritos. Tal tipología ha sido elaborada por Emile Durkheim y Marcel Mauss sobre la base de las relaciones que se dan entre sociedad e individuo, por Max Weber con la óptica del significado vivido, por Joachim Wach, en el marco de la experiencia religiosa del grupo social, por Claude Lévi-Strauss bajo la base del aspecto estructural del lenguaje que permite articular el pasado en su relación con el presente. Todas estas investigaciones nos han proporcionado a la vez un inventario, una tipología y una sintaxis del ritual[28]. J. Vidal, intentando una síntesis entre las diferentes posturas, ha llegado a la conclusión de que el rito es gratuito por lo que respecta a su principio, repetitivo en cuanto al ritmo, creativo por naturaleza, comunitario en cuanto a su destino, personal respecto a su creación, purificador a través del sacrificio y anticipador de una fiesta[29].

3. El rito en la vida del homo religiosus

El rito es un acto pensado por el espíritu, decidido por la voluntad y ejecutado por el cuerpo mediante gestos y palabras. Todo ello dentro de un conjunto simbólico y hierofánico ligado a la experiencia religiosa. A través del rito se establece contacto, dentro de los límites de la realidad de este mundo, con una realidad que sobrepasa a este mundo. El acto ritual está ligado a una estructura simbólica, a través de la cual se realiza un paso del significante al significado, de lo imaginario a lo ontológico, del signo al ser.

El rito se sitúa en el nivel de lo sagrado vivido y tiene su propio sentido. Desde los tiempos más arcaicos hasta nuestros días, tanto en las religiones y tradiciones orales, como en las religiones del libro, el hombre que celebra un

[28] **Cfr. L. Bouyer, *Les récents développements de l'histoire des religions,* en *Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie,* Cerf. Paris 1962, pp. 27-57. Y además, en la obra colectiva *Le rite* (ed. J. Greisch), Beauchesne. Paris 1981, los artículos de P. J. Labarriere. *Le rite et le temps,* pp. 13-32: y de F. Marty, *Le rite et la parole,* pp. 67-86. Cfr. por fin J. Ries, *Les rites d'initiation á la lumiere de l'histoire des religions,* en A. Houssiau (ed.) *Le Baptéme. Entrée dans l'existence chrétienne,* Saint-Louis, Bruxelles 1983, pp. 19-34.**

[29] **J. Vidal, *Rite* en *Dictionnaire des religiones,* PUF, Paris 1984, pp. 1452-56. Cfr. también en este volumen pp. 31-64, el ensayo *Rito y ritualidad.***

rito hace un gesto significativo para su vida, un gesto que tiene sentido, un gesto de donde proviene un mensaje y algunas consecuencias que sobrepasan, en cuanto a duración, el momento en que el rito se celebra. El *homo religiosus* cree que la realidad en la que vive está en función de un arquetipo que se presenta como modelo primordial. Y precisamente a través del rito intenta participar en este arquetipo, dado que el efecto del ritual es precisamente el de dar validez y eficacia a la vida, poniéndola en sintonía con el arquetipo. A partir de un acto inicial, repetido a través del ritual, las acciones del hombre se revisten de una nueva dimensión. No tenemos tiempo de pararnos a poner ejemplos, sin embargo, el resto de las ponencias contenidas en este volumen aportarán suficiente ilustración a estas consideraciones. Baste citar el arquetipo que forma el mito de Osiris, en Egipto, al cual corresponde el rito del embalsamiento, y, en el contexto bíblico, el arquetipo del día siguiente a la creación, en el Génesis, el séptimo día, o día del reposo de Dios, respecto del cual el sábado es una imitación, una *imitado Dei*

III. Los ritos de iniciación y la experiencia religiosa

Así hemos llegado al problema central, es decir, a la estructura de los ritos de iniciación. Los trabajos de Eliade en este campo han aportado nueva luz, aclarando muchas cosas al historiador de las religiones[31].

1. Un intento de clasificación

Este tema ha llamado la atención de estudiosos como A. van Gennep, E. Durhheim, J. Cazeneuve, J. Huxley, H. Habel. Intentando precisar cada vez más, estos autores trataron de construir una taxonomía de lo que se suele llamar cada día con más frecuencia «ritología». Vamos a intentar aquí hacer una clasificación de los ritos, basándonos en su función.

a) Un primer grupo, bastante importante, lo forman los ritos de pubertad, documentados a base de fuentes que están entre las más arcaicas de la humanidad. Esta clase de iniciación juega un papel esencial en la constitución de las culturas y sociedades. Por otro lado, tales ritos tienen un interés muy particular, porque ponen de manifiesto que las sociedades, en las diversas épocas de la historia humana, han tratado de conseguir lo que hoy podríamos llamar la perfecta realización del *homo religiosus* .

b) Una segunda clase de ritos de iniciación la forman el conjunto de los ritos que facilitan el ingreso en una sociedad religiosa cerrada: como ejemplo se pueden citar los ritos iniciáticos del culto de Mitra o los de ingreso en el grupo de los *berserkir* de la cultura escandinava. En esta clase se pueden

[30] **M. Eliade, *Le mythe de l'Eternel Retour,* Gallimard, Paris 1949, pp. 35s.**

[31] **M. Eliade, *Naissances mystiques,* Gallimard, Paris 1959, reeditado en el 1976 con el título *Initiation rites, Societés secretes* (trad. esp. *Iniciaciones místicas,* Taurus, Madrid 1984).**

incluir también los rituales de los cultos mistéricos del mundo griego y oriental. Los ritos que pertenecen a esta segunda clase constituyen una experiencia religiosa que hace posible un contacto más íntimo con la divinidad.

c) Una tercera categoría está formada por el conjunto de los ritos de iniciación que llevan a una vocación, digamos, mística: es el caso de los chamanes, de las iniciaciones sacerdotales y de las heroicas o guerreras. Con este tipo de iniciación estamos frente a experiencias religiosas caracterizadas por dos elementos esenciales: por un lado, se confieren al iniciado poderes excepcionales, por otro, se le permite ingresar en una condición de vida inaccesible para los demás miembros del grupo.

2. Elementos esenciales de la estructura de los ritos de iniciación

a) Un primer elemento, sobre el cual se debe insistir especialmente, es la referencia a un arquetipo. El arquetipo es un modelo situado en los orígenes y considerado como iniciador en el marco en que se desarrolla el rito. Es capaz de conferir potencia y eficacia a la actuación del hombre, en cuanto que pertenece —según se piensa— al mundo «sobrenatural». A través del ritual, el arquetipo aporta a la vida del iniciado una dimensión de plenitud.

b) Un segundo elemento es el *simbolismo de la muerte iniciática.* La iniciación saca al candidato del tiempo histórico y le pone en relación con el tiempo fundador, con el *illud tempus.* Se trata de una muerte respecto a una situación anterior. La documentación etnológica australiana y africana aporta material bastante abundante a propósito de esto: el simbolismo de la muerte iniciática se representa por medio de golpes, heridas rituales, picaduras de insectos, aislamiento en una cabaña, ceremonias de tatuaje, juntamente con el olvido, símbolo de muerte.

c) El simbolismo de un nuevo nacimiento. A la muerte iniciática le sigue *un nuevo nacimiento,* que consiste en que el candidato asuma la nueva existencia en la que los ritos le han introducido. Eliade ha llamado la atención sobre el rito de la subida al árbol, en uso entre ciertas tribus de Australia[32]: mientras todo el grupo entona un canto sagrado, el iniciado trepa a la copa de un árbol, que representa el *axis mundi.* En la simbología del nuevo nacimiento, los mitos desempeñan un papel de particular importancia, ya que inducen a repetir los gestos creadores de los orígenes: la iniciación, de este modo, es una reproducción de la cosmogonía, pero al mismo tiempo es un nacimiento místico, un segundo nacimiento. Este segundo nacimiento es, pues, la pro-

[32] M. Eliade, *les religiones australiennes,* Payot, Paris 1972. Eliade demostró que la experiencia de muerte y resurrección iniciática modifica radicalmente la condición ontológica del iniciado y, al mismo tiempo, le revela la sacralidad del cosmos y de la existencia humana, en cuanto que el cosmos, la vida y el hombre han sido creados por los dioses. Esta revelación aparece en los mitos de los orígenes. La iniciación revela, pues, una historia sagrada y hace comprender al fiel que él es solidario con esta historia sagrada. Esta revelación es fundamental para la vida del *homo religiosus.* Cfr. M. Eliade, *Initiation...* pp. 55-57.

ducción de un hombre nuevo, del *homo religiosus* adulto. A propósito de esto, conviene llamar la atención sobre la ceremonia del *upanayan,* que conocemos a través del *Atharva Veda (XI, 5, 3):* cuando ésta termina, el iniciado lleva el nombre de *dvi-ja,* «el nacido dos veces». Para terminar, no quiero dejar de mencionar la iniciación a los misterios órficos, que prepara al fiel para una inmortalidad feliz.

Conclusiones

Esta ponencia pretende ser una introducción a nuestra investigación sobre los ritos de iniciación. En ella hemos recordado un descubrimiento fundamental de la historia de las religiones: el *homo sapiens* es al mismo tiempo el *homo religiosus.* Desde el Paleolítico hasta nuestros días, de hecho, el *homo sapiens* ha dejado múltiples huellas de su creencia en una realidad trascendente, que se manifiesta en el mundo y le aporta una nueva dimensión. Una prueba de esta creencia son las expresiones del *homo religiosus,* que se pueden resumir en la palabra que encontramos grabada en la *Lapis niger,* descubierta en 1899 en Roma junto al Arco triunfal de Septimio Severo: *sakros.*

El *homo religiosus* es un personaje histórico y, a la vez, metahistórico. Está enraizado en la historia y asume un modo específico de existencia en el mundo. El centro de su vida es su experiencia religiosa, y el elemento central de ésta es, a su vez, lo sagrado que aporta a su vida una dimensión de plenitud. Para dar esta dimensión a sus actividades y a su vida, el hombre religioso recurre al ritual, es decir, penetra en lo sagrado a través de los ritos de iniciación.

Julien Ries

RITO Y RITUALIDAD

«Conviene ante todo poner a prueba los pensamientos»
Soljenitsyn, *El primer círculo*

El rito es un acto simbólico que trata de poner orden en la encrucijada formada por la naturaleza, la sociedad, la cultura y la religión. Su carácter de *acto* relaciona al hombre con su origen: se trata de un hecho universal en el proceso de hominización[33]. Su carácter de acto *simbólico* sella la eficacia de una solidaridad en trance de apertura y creación. Polaridad y alianzas capaces de desplegar la bóveda imaginaria y onírica, adecuada a las palabras de los mitos de origen, son las que organizan la fuerza del rito. Se trata de creer en lo visible y en lo invisible, aliados para conservar al mundo y hacerle progresar, en forma de juego o de magia[34], de culto o de ceremonia[35]. En fin, su carácter de acto *que realiza un orden* nos remite al cuerpo y su participación. El cuerpo humano, presencia inmediata y concreta, sistema práctico de potencias ocultas, utiliza sus masas musculares para tomar parte en los impulsos y ritmos del acto simbólico. El les proporciona la consistencia física y la capacidad de expresar el desarrollo de un orden. Se regala a sí mismo

[33] A. Leroi-Gourhan sostiene que el rito, indispensable para el «equilibrio antrópico» de los hombres de la prehistoria, cuyo destino estaba ligado al éxito de una «libertad imaginaria», todavía hoy es un acto necesario para la especie humana, en vías de «planetización». El hombre moderno necesita volver a encontrar al *homo sapiens* en las raices del mundo *(Le geste et la parole.* I-II, A. Michel, Paris 1975).

[34] «Los ritos y los mitos (...) descomponen y vuelven a componer juntos los acontecimientos (...) y para ello se valen (...) en previsión de lo que haya que construir»: Cl. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage.* Plon, Paris 1962, p. 47. El autor subraya el aspecto lúdico del proyecto simbólico, sobreabundancia de significado concreto, bricolage y juego de prestigio, sutileza productora de nuevos efectos.

[35] Por lo general, el rito está conectado a un *ritual,* conservado oralmente o por escrito. Una función de codificación introduce el acto ritual en el relato de una práctica, que lo convierte en documento, momento del rito relatado, tal vez la forma extrema de la narrativa.

el instrumento de una memoria de comportamiento[36]. De este modo, el rito es para la vida una fábrica de equilibrios en busca de unidad y plenitud, en medio de una historia abocada a sus comienzos y a la superación de sí misma. En el rito todo está y todo se anuda, sabiduría de rey, autoridad de hierofante, arte de adivino y mueca de brujo, en el momento en que el alma y el espíritu se combinan con éxito con el cuerpo y el universo.

Estas fórmulas hacen referencia a un modelo[37]. Y esto hace pensar que todo rito tiende en realidad hacia un «rito de los ritos». Llamamos «ritualidad» a un conjunto de ritos que hacen referencia a la unidad de todos los ritos. Sobre la base de una experiencia cósmica, portadora de lo sagrado tanto en el aliento de cada hombre, como en el de una tradición y una comunidad, la ritualidad tiene una función de trascendencia. Su ejercicio pone de manifiesto, por una parte, la discrepancia entre una exigencia (vertical por definición) de transformación individual y otra (horizontal) de transformación colectiva. Por otra parte, manifiesta una potencia de reconciliación capaz de equiparar las dos exigencias en la plenitud de un orden, sin confundirlas ni resumirlas. De este modo, se entrelazan los frutos de la creación con los de la religión. Unos y otros representan la esencia activa de una mitología que sirve de base y renovación. El hombre ritual sigue siendo origen de sí mismo, y a la vez actúa sobre otro origen, al que le conduce lo sagrado juntamente con todo el universo y del cual proviene, gracias a las imágenes de lo divino profesadas por las diversas religiones y tradiciones. La ritualidad ¿es tal vez el paso de lo sagrado a lo divino en el acto de una polaridad de los orígenes? En realidad, parece que un imperativo ritual impulse a seguir el hilo de la creencia hasta obtener un rito de los ritos capaz de completar todas las religiones, sociedades y culturas en una forma inédita de unidad/plenitud originaria[38]. He aquí cómo el significado del término iniciación aparece duplicado de pronto. Si cualquier rito de iniciación, según el uso corriente, es un paso de la naturaleza al universo de una religión, entonces la ritualidad tendería a devolver al hombre religioso a su verdadero orden, por encima y por debajo de cualquier religión.

La problemática que hemos señalado sobrepasa los límites de la historia de las religiones y las sociedades secretas[39], el análisis de los temas iniciáticos

[36] J. S. Huxley (ed.) *Le comportemente riluel ches l'homme el l'animal.* Gallimard, Paris 1971. Los trabajos de este Coloquio, celebrado en Oxford, introducen un proceso de *ritualización* cuyo estatus, entre hombre y animal, aún tiene que ser precisado.

[7] Por «modelo» se entiende la representación simplificada de una situación y de sus posibilidades de desarrollo.

[3X] E. Leclerc, *Le Chant des sources,* Paris 1978. En pocas páginas se demuestra que San Francisco de Asís resume las fuentes del rito en su individualidad y en forma de cántico.

[39] M. Eliade, *Naissances mystiques. Essais sur quelques types d'initiation.* Gallimard, Paris 1959. El texto fue revisado en 1976 con el título de *Initialion. Riles. Sociétés secretes.* Gallimard, Paris. (trad. esp *Inicaciones místicas,* Taurus, Madrid 1984).

y cualquier temática del rito[40], es decir, se sale del campo de una ritología[41]. En realidad, es el lado práctico de una hermenéutica de la libertad[42]. Durante este Coloquio sobre los ritos de iniciación, trataremos de ilustrar la búsqueda de algunas pistas para la investigación[43]. En la primera parte intentaremos precisar el significado de la ritualidad china, empeñada en la búsqueda del punto en que todas las cosas se encuentran. En la segunda parte nos referiremos a la ritualidad hebraica y a la cristiana, formas de una historia sagrada en la cual todas las cosas se cumplen. En fin, en la última parte, analizaremos la ciencia contemporánea que, en esta sociedad teconológica, nos invita a preguntarnos sobre los signos de una vuelta a la ritualidad en las ciencias físicas, biológicas y humanas.

I. La ritualidad china y la práctica del justo medio

Desde el punto de vista del rito y su problemática, la sabiduría china es encuentro con la Gran Armonía, ejercicio del Medio Invariable, obra del Tao y de la Virtud. Estos radios de una misma rueda son suficientes para dar lugar a la iniciación, a través de un rito de los ritos en el que se expresa el genio religioso de China. Trataremos estos temas en el orden sugerido por la reflexión histórico-religiosa. Este orden trastoca la cronología tradicional, que considera a *Lao Tse* (a quien se atribuye el *Tao-te-King,* o Libro del Tao o de la Virtud) anterior a *Confucio* y su Invariable Medio, o *Chong-yong.* El esfuerzo de reflexión llevado a cabo por el Tao identifica ya en la Gran Armonía el germen y el término de un pensamiento religioso, que Confucio adaptará después al Invariable Medio. Esta lógica traición a la cronología, indispensable para asegurar la objetividad de la ciencia de las religiones, no es extraña, por lo demás, al concepto de la universalidad de la permanencia, concepto exaltado en China a través de la imagen del abanico del cambio que se cierra sobre sí mismo. En ambos casos, de hecho, la experiencia de un tiempo más radical que el de los fenómenos y las apariencias sirve para mantener juntos en una única globalidad los innumerables datos de infinitas situaciones. Esta globalidad, fiesta lejana y aún incierta, invita a Occidente y a Oriente a trabajar para que el desarrollo del hombre no favorezca ni su

[411] **Eliade, *Initiation...* cit.. capítulo VI.**

[41] **L. Heusch, *Introduction a une rilologie génerale,* en M. Piattelli-Palmarini, A. Béjin, E. Morin (edd.) *L'Unité de l'homme* (Colloque de Ryaumont. 1972), Seuil. Paris 1974; J. Th. Maertens. *Ritologiques,* I-V, Seuil, Paris 1985.**

[42] **«La libertad, frágil elemento del edificio humano, se apoya en la imaginación, entendida tanto en lo que tiene de ilusorio, como en el de la *liberación a través de los símbolos»:* Leroi-Gourhan, *Le geste...* cit., II. p. 257.**

[43] **El texto aquí publicado desarrolla, en forma de ensayo, las pistas sugeridas con ocasión de mi intervención oral en Lovaina.**

aspecto externo y dispersivo ni su aspecto interno y coesivo (ni siquiera en la alternancia de la respiración), sino que sea un crecimiento que lleve a su cumplimiento la unidad y la plenitud de su ser en el universo[44]. La fidelidad a esta disponibilidad básica relaciona los ritos con la ritualidad. Además, significa que la ritualidad crea en el hombre que la ejercita un lazo profundo con el tiempo total, abocado a la dispersión en lo cotidiano, aunque esté hecho para pasar como tal a lo cotidiano. A decir verdad. China duda en afirmar este paso del tiempo total al cotidiano: su genio religioso se abstiene. Parece privada de instrumentos adecuados cuando se encuentra a las puertas de una relación entre la sabiduría y la historia, entre la religión y la evolución[45]. Sin embargo, la gran rueda sigue girando correctamente, mientras el eje permanece firme en su centro.

1. La Gran Armonía

La figura del fabuloso emperador *Fu-hsi* estaría en el origen del *I-Ching,* compilado y comentado, sin duda por primera vez, por el rey *Wen,* fundador de la dinastía de los *Chu* hacia el final del segundo milenio a. C.[46]. Este «Libro de los Cambios» o «Libro de las Transformaciones», tan tardíamente traducido en Occidente[47], expresa en forma ritual la unidad del mundo y del hombre sometido a las mudanzas de un ritmo binario, flujo y reflujo de las cinco energías (la madera, el fuego, el agua, el metal, la tierra), ley casi respiratoria del «retorno», dualismo universal del *Yang* y del *Yin,* cuya oposición representa el espacio y cuya alternancia representa el tiempo. Esta vi-

[44] «Ya ha llegado el momento de reconciliar la lógica desarrollada en Occidente con la reflexión sobre la vida meditada en Oriente»: Cl. Larre. *Avertissement* a la traducción francesa del *Tao-te King,* DDB, Paris 1977.

[45] M. I. Bergeron. *La Chine et Teilhard. Parole d'homme.* Delarge. Paris 1976. La autora quiere demostrar que «más allá del tiempo y del espacio, la China y Teilhard se encuentran». El recorrido, intuitivo y casi mágico, se basa en una sólida experiencia de la realidad china y en un redescubrimiento de Teilhard. La inspiración es religiosa, pero están casi ausentes los instrumentos y temas de la ciencia de las religiones. En particular, el reino del símbolo se recorre hasta el rito, sin que este último sea verdaderamente reconocido. Esto depende de un método figurativo que da prioridad al estudio de los signos y de los caracteres en su relación con la palabra.

[46] D. y V. Elisseeff, *La civilisation de la Chine clasique,* Arthaud, Paris 1981.

[47] La traducción definitiva (al alemán) se llevó a cabo alrededor de 1913, bajo la dirección de Richard Wilheim y del literato chino Lao Nai Souan. El texto, revisado muchas veces, fue publicado por fin en Pekin en 1923. El *Prólogo* de Wilheim y la *Introducción* cuentan las peripecias de la publicación y sintentizan el significado de la obra («casi todo lo que se ha pensado de grande y esencial durante más de 3.000 años de historia de China está inspirado en este libro»). Desde el siglo XVII, sin embargo, con Liebniz, y gracias a los jesuítas residentes en Pekin, Europa había tenido algún conocimiento del I Ching, a través de cartas y manuscritos, sobre todo en latín. Sólo en el siglo XIX aparecieron las primeras traducciones (parciales) y los primeros comentarios: Charles de Harlez, en francés (Bruxelles 1889) y J. Legge, en inglés (London 1891).

sión serena de la armonía universal[48] vuelve al cuerpo a través del gesto adivinatorio de los tallos de aquilea, cuya disposición, después de haber sido correctamente cogidos y soltados, se interpreta sobre la base de los ocho trigramas y de los sesenta y cuatro exagramas ligados al simbolismo de ideogramas, oráculos y sentencias[49]. La discontinuidad de los dos signos de trazo roto (lo múltiple, lo receptivo, lo femenino) y la continuidad del signo pleno (la unidad, la creatividad, lo masculino) componen la unidad activa de la gran tríada: el cielo, la tierra y el hombre. El alma religiosa de China vigila para que el universo enseñe al hombre y el hombre responda al universo con clarividencia y determinación. Hay que conservar la dignidad[50], no «perder la cara», esa única cara simbolizada por el *Tai Chi,* el círculo en que se desenvuelven e intercambian dos superficies iguales y contrarias, selladas cada una de ellas por un punto, que representa la presencia virtual de su opuesto. El *Li Chi,* el «Libro de los Ritos», definitivamente terminado bajo la dinastía de los *Han,* a finales del siglo III a.C., después de Lao Tse y Confucio, indicará en qué parte del hombre se concentra la fuerza cósmica y se organiza el orden de la Gran Armonía, para producir un estado favorable a la longevidad del individuo y la permanencia del conjunto. Pero, al principio, China dibuja al hombre con letras minúsculas: lo esconde entre las cavidades de las rocas de la naturaleza. Colocado allí donde debe estar, el hombre permanece en silencio, como debe ser, para poder escuchar el canto de las cosas.

La ritualidad de la Gran Armonía es el arte de una sabiduría que no separa la vida del hombre del conjunto del universo. Se trata de permanecer en el Medio, con toda la fuerza de una existencia correcta. Cuando el hombre se da cuenta de que está entre la tierra y el cielo, ejercita el rito de una presencia llena de inmensidad. Es el *Tien-Ti-Yen,* aliento de un cambio (Cielo-Señor-Hombre), medida de los «diez mil seres», con el metro del «principio inasequible», garantía de una existencia constante aunque sea bajo los caprichos del cambio. El hombre ritual es «hijo del cielo» en medio del torbellino de los contrastes, pero también gracias a la mediación del rey, de los antepasados, de los héroes civilizadores[51]. Esta disposición ritual para lo

[4S] M. Hertsens. *Sagesse éternelle de la Chine. Pernees et préceptes,* Centurión, Paris 1970 (con la colaboración de Marie-Ina. Bergeron).

[49] La antigua sabiduría china se esfuerza en pintar y modular el sentido de las cosas. Los ideogramas, imitación decorada, asocian las imágenes siguiendo reglas de correspondencia y analogía. La lengua que las expresa tiene estructura monosilábica y politónica. Los significados se oponen y se basan en un pensamiento igual que los colores y sonidos en una espléndida trama (el término *Ching* —«libro» o «clásico»—, tan frecuente, designa también la trama de un tejido)

[50] Juego de palabras intraducibie: «perdere la faccia», literalmente perder la cara, significa perder la dignidad o el honor. (N.T.)

[51] Bajo la dinastía de los Shang, anterior a la de los Chu, «el dios supremo celeste Ti (Señor), o Shang Ti (Señor de lo Alto) manda a los ritmos cósmicos y a los fenómenos naturales (...) Solamente los antepasados del rey son capaces de interceder ante Ti y, por otra parte, sólo el rey puede comunicar-

divino no es propiamente un acto cosmogónico, ni un sistema de creación, ni tampoco una forma de monismo; es consentimiento dado a lo fundamental y a la irradiación. Es iniciación a la profundidad a través de la escucha, la adhesión, la firmeza iluminada, ya que el iniciado conserva la «claridad de espíritu» aún en medio de las borrascas y las torpezas. Sereno, ya autónomo, el iniciado anuda la cadena de los cambios en una especie de vibración que, como la imagen o el sonido de una campana, pasa del sonido al pensamiento y del pensamiento al valor. Una resonancia que encierra en sí un imperio. Ella anuncia que la tierra está llena de cielo, la materia de espíritu, lo profano de sacralidad. Sin embargo, no señala el mal, ni entra en las forjas del bien. Se mantiene más acá de los confines de la historia. El hombre de la Gran Armonía ¿es, quizá el esbozo de un mensaje que hay que captar, el diseño sólo bosquejado de otro rito a cumplir?

2. El Invariable Medio

Confucio (551-479) cree en el hombre y no separa a un hombre de otro. Esta doble exigencia le conduce a buscar la naturaleza de la trascendencia escondida en la inmanencia de la Gran Armonía. La trascendencia se manifestará —pensaba él— no en una doctrina, sino en el *Chun-tse,* un hombre, soberano ejemplar, en el cual pueda brillar la rectitud de todos los seres. Construir el *Chun-tse,* hombre perfecto e integral, es tarea de los ritos[52]. El primero de todos consiste en la fidelidad a las tradiciones chinas. En esta escuela Confucio reúne a los que deberán convertirse en los «cinco clásicos» del pensamiento chino *(I Ching, Shih Ching, Shu Ching, Li Chi, Ch'un-ch'iu).* El segundo rito es el «estudio»[53]: éste, después de la escucha, ejercita la reflexión y aporta al espíritu el reposo de una luz autónoma. El estudio confuciano procede por medio de comentarios, breves textos añadidos a la clara sobriedad del *Ching.* Basa en la escritura —huellas de pájaro sobre el suelo o la seda— la ronda de sus juegos. Construye un espejo para ver, a través de sus reflejos, al hombre concreto y al universo en su continuo cambio. Es el rito del pensamiento, que inicia a cada hombre a su imagen, a través de correspondencias y reunificaciones, y hace emerger las decisiones[54]. De este modo, hace que todo cobre sentido. Es la fuerza, en el hombre,

se con los antepasados; de hecho, él es el «único hombre»: M. Eliade, *Histoire des croyances et des idees religieuses.* I-III, Payot, Paris 1976-1983, II. pp. 13 s. (trad. esp. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas,* I-IV, Cristiandad, Madrid 1978).

[52] Eliade, *Historia de las creencias...* cit. 131: *Confucio: la potencia de los ritos,* pp. 28-31.

[53] *La Grande Etude (Ta huie),* Cerf, Paris 1984. Este breve escrito se atribuye a Confucio, junto con los *Entretenimientos o Analeccta* y al *Invariable Medio* (Chog-yong).

P. Do-dinh, *Confucious et l'humanisme chinois,* Seuil, Paris 1972.

de las energías difundidas por todas partes. Es, en fin, el rito de la «virtud», que Confucio practica en plural. El *Chun-tse* es el hombre de las tres virtudes: el *Yen,* el *Li* y el *Cheng.* El *Yen* es la bondad natural que hace correcto cualquier comportamiento; su regla es el respeto a los demás y a uno mismo. Es una «virtud humana» que predispone a la buena compañía; es una aplicación, sutil y realista de la Gran Armonía. El *Li,* traducido a menudo por rito, son las buenas costumbres, la etiqueta, las buenas maneras, la urbanidad. Es el encanto de la vida convertida en ceremonia. Cada uno se pone manos a la obra, deferente y cortés, junto al fuego discreto de la piedad. Es la revolución tranquila de una luna velada. En fin, el *Cheng* es la potencia del cielo que dibuja sobre la tierra los círculos de su inmensidad. Esta práctica regulada del Invariable Medio es comprensión del ser por la mañana, fuerza de carácter al medio día y libertad de corazón por la tarde[55]. El *Chong-yong* reina a través del *Chun-tse.* Su música es la del hombre en quien resuena el universo. Su poesía es un efecto de la conciencia cuando esta última está en armonía con su ambiente.

La ritualidad del confucionismo es el arte de vivir el hombre entre los hombres. Es iniciación a una trascendencia de destino y de comunidad. Más que algo sagrado, es una sacralidad que se realiza, una forma de existencia colectiva, una propiedad mágica y religiosa de la vida pública regulada con la amplitud de un aliento inalterable. Se trata de construir un fragmento de la bóveda común, un firmamento que cada cual reconstruye parcialmente en la tierra, al lado de los demás. Pero, la virtud de una ritualidad tal se realiza como el destello de una «estrella polar», imagen viva en medio de una rotación[56]. El rito de los ritos confucianos, figura del rito completo, tiende a operar sin que el hombre tenga que salir de sí mismo. Cuando está «en el eje» de su equilibrio, el hombre integral derrama el bien sobre los funcionarios, los oficiales, los padres de familia. Propaga la influencia del emperador comunicando a cada uno el signo de su potencia. La sacralidad del rito de los ritos es fuente de poder moral. Las valoraciones y obligaciones de una ética natural conforman el comportamiento de los hombres sociales[57]. Así se cumple la «voluntad del cielo». Pero, aquellos que se revisten de ella en el Invariable Medio, siguen siendo modestos. Ellos conocen la felicidad de la

[55] **«A los quince años me aplicaba en el estudio de la sabiduría, a los treinta años andaba con paso seguro por el camino de la virtud; a los cuarenta no ignoraba nada respecto al camino de la virtud; a los cincuenta conocía los decretos del cielo; a los sesenta comprendía sin necesidad de reflexionar lo que mis oídos escuchaban; a los setenta años, siguiendo el deseo de mi corazón, no transgredía ninguna regla»; *Luen yu,* 114.**

[56] **«Gobernar mediante la virtud es como ser la estrella polar: se permanece inmóvil mientras todas las demás estrellas giran en torno a ella rindiéndole homenaje»: *Luen yu,* II-l.**

[57] **B. Haering, *Das Heilige und das Gute. Religión und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bessug,* Wewl, Munchen 1950. El autor basa con mucha razón una «ética sagrada y sancionada».**

satisfacción plena. Ya que, aunque se alegran de los «decretos celestiales» *(ming),* saben que el cielo guarda aún un secreto «entre los cuatro mares» de su inmensidad.

3. El Tao y la Virtud

Lao tse, figura mítica, el «Viejo Maestro», históricamente menos conocido que Confucio (es algunos años más viejo que éste), representa el *yin* en el nivel del principio de polaridad que atribuye el *yang* a Confucio. Estas alternancias del dualismo universal conducen a cada una de las partes a una forma de unidad de los ritos. Para Lao tse, para Lie-tse y sobre todo para Chuang-tse[58], esta unidad es el Tao. El *Tao-te King* es la base de taoismo original, distinto de las formas estáticas, mágicas o supersticiosas de un taoismo más tardío[59]. Como una especie de Apocalipsis del genio religioso de China, el «Libro del Tao y de la Virtud» es una obra llena de símbolos activos en los lazos del lenguaje. Mencionaremos algunos para hacer más comprensible el conjunto. En primer lugar el *Tao* es la «vía» que se abre el camino a sí misma. Esa es la tarea de cada hombre, colocado en el centro vital de las solidaridades cósmicas y al comienzo de un orden inmanente. El Tao es la dirección de la fuerza del progreso, «pies y cabeza» juntos, como representa el ideograma que lo expresa. Sin forma ni sonido, en cuanto al cuerpo, sin esencia en cuanto al espíritu, parece llenar al alma que lo aferra. ¿Será tal vez el Tao el conocimiento de lo que el hombre no puede contener? El Te es su principal motor, su eficacia individual. Es una fuerza que actúa para la libertad de cada cual, del mismo modo que el «ojo y el corazón» ocupan el lugar de la «cabeza» y los «pies» en la unidad de lo viviente representada por el ideograma. El *Te* es poder de crecimiento bajo el impulso del *Tao.* Esta única trama es el *Wu,* conquista de un secreto que se escapa, sombra de una presencia. Es el centro místico de una ascesis del vacío, ya que el Wu impulsa al hombre a vaciarse de la «virtud vulgar» para llenarse de la «gran virtud». Este agujero de la cerradura de la puerta maciza que separa al hombre del mundo requiere una «llave del universo», y es el *Ku-Chen* quien la proporciona, despojamiento interior, acogida dócil, principio femenino despertado por el «espíritu del valle» que tiene acceso al misterio. El Tao y el Te, de hecho, hacen surgir al andrógino de la condición humana, y esto sucede bajo el signo del *yin.* Ya que es el *Wu-Wei* el que precisa al *Wu.* Inacción que corrige la acción del *yang,* el símbolo del Wu-Wei dispone

[58] Lie-tse, *Le vrai classique du vide parfait,* Unesco, Paris 1961. Reeditadas en ediciones de bolsillo, estas páginas constituyen la aureola legendaria del taoismo, florilegio de maestros desde el siglo IV al II a. C. Entre ellos *Zhuang-si* (trad. al it. Adelphi. Milano 1982), autor del libro que lleva su nombre. A él se debe la parábola del hombre y la mariposa que intercambian su identidad.

Eliade, *Historia de las creencias...,* cit. 133; *Las técnicas de longevidad,* pp. 39-43; y 134: *Los taoistas y la alquimia,* pp. 43-48.

a la realización de un actuar completo, aunque siempre recomenzado. Cuando se manifiesta en forma de rito, hace más profundo el «precipicio del mundo», donde se eleva la gran montaña. Pero él no produce esta elevación: sólo aplaca con el vaivén del *Fan* su aspiración a subir. La «vuelta», de hecho, siempre acompañada por el arte de pararse en el punto justo, enseña la resistencia de la «madera no esculpida» y la «piedra no tallada». Se parece al océano en el flujo y reflujo de las olas. Así se explica la invencible paciencia del sabio, su aptitud para la longevidad, su estado de pureza interior. Sentado y descuidado *(tso-wang),* él retoza donde las cosas empiezan y terminan.

La ritualidad del taoismo ¿no es acaso una vuelta a la exigencia vertical de una experiencia viva de trascendencia? Su aliento es el de lo sagrado individual, que separa pero no niega, iniciador al alumbramiento del gran nacimiento. Su lógica polar es una complementariedad de opuestos inscrita en la seda inalterable del Uno y el Todo. Una imperturbabilidad inspirada engendra una evolución circular que brota de la «oscuridad», donde el hombre sobrepasa al hombre, a la escucha del canto del mundo. El rito de los ritos del taoismo es redondez rotunda de trascendencia a partir de un punto, que representa a cada hombre, y de una esfera, formada por el cielo y la tierra y por todo lo que contienen. Una sensibilidad atenta para meditar la vida hasta su principio produce una mística cuyo grito queda en suspenso. La iniciación al *Tao* es la repetición de un estremecimiento prenatal. Esta originalidad orgánica tiende a la inmortalidad en la medida en que el tiempo del cambio es reconducido a su fuente inmóvil, para llegar a una realización a la que el hombre no da nombre. Es, también, una forma de inocencia porque el *yin,* llegado al límite de sí mismo, consigue un estado de primera infancia que es libertad del alma, en la que el universo entero puede desembocar. Pero, para que esto pueda ocurrir, es necesario que la noche del alma se descubra portadora de su propia luz. Esta luz se designa con el término de «mística» y representa el punto en la superficie. Ahora bien, para asumir plenamente su luminosidad necesita una acción *yang* a la luz del espíritu. La iniciación completa, de una trascendencia rotunda, así lo requiere . El rito de los ritos del gran nacimiento se repite de un cabo a otro del hombre y del universo. El *Tai-Chi,* símbolo gráfico del taoismo y de la Gran Armonía, representa el lazo de los hemisferios en un intercambio animado por lo divino, en el corazón del silencio, comunicándose sólo a través de lo sagrado, aliento justo en la respiración cósmica. Sólo el *Chung-yen,* «el hombre realizado», comprende al Tao de los seres. Pero el Tao es libertad y ni siquiera el *Chung-yen* puede comprenderlo[61].

[60] **M. Kaltenmark.** ***La mystique laoiste,*** **en** ***La mystique et les mystiques,*** **DDB, Paris 1965, pp. 649-666;** ***Lao-tseu et le taoisme,*** **Seuil, Paris 1965;** ***Le taoisme religieux*** **en H. Ch. Puech (dir.)** ***en Histoire del religions,*** **I-III, Pléiade. Paris 1970-1976, I (1970) pp. 1216-48: K. Schipper,** ***Le Corps Taoiste,*** **Fayard, Paris 1982.**

[61] **Lie-tse,** ***Le vrai classique...*** **cit. pp. 155s.**

II. **La ritualidad hebraica** y **la ritualidad cristiana. Un largo camino**

Por lo que se refiere al rito y a su problemática, hebreos y cristianos están de acuerdo en el mismo tema iniciático del camino. Se trata de llevar a cabo una historia santa. Esta se contrapone a la historia sagrada, producida y animada por los símbolos, mitos y ritos de tantas otras religiones. Se contrapone porque celebra una alianza de transfiguración, porque la larga marcha de la santidad es la forma ritual que tiene lo sagrado para cumplirse[62]. Seguiremos este proceso en la ritualidad hebraica y en la cristiana. La primera es la llegada de una luz capaz de transformar en eternidad los ciclos del tiempo. Esta energía creativa se comunica al espíritu del hombre en la actualidad de una palabra cuya fuente se revela, una y trina, cercana e inaccesible. Al retomar en su propio orden el hálito del hombre ligado al universo, la potencia de lo divino hace posible, en su mismo centro, la libertad de una historia de regeneración y recapitulación. Estos aspectos rituales se entrelazan en la unidad de una salvación individual y colectiva que afecta a los individuos y al pueblo en marcha. Una lógica religiosa organiza todas las reciprocidades entorno a tres determinaciones inéditas: creación, revelación y redención[63]. La gratuidad en que se basan se vuelve a encontrar en la ritualidad cristiana. El arca de una alianza que va desde el arco iris hasta el acontecimiento de una elección, y el puente de una historia bíblica hecha de intervenciones divinas y de respuestas humanas, conducen hasta Jesús, hebreo nacido en medio de su pueblo, muerto y resucitado por todos. Cristo total y Verbo interior, en quien se unen sin confundirse la humanidad y la divinidad. En él la lógica religiosa reconoce el punto omega adonde se dirige una evolución segura ya de cumplirse, aunque todavía esté en camino. Esta gloria que viene de la cruz es la base de la ritualidad de una asamblea transfigurada[64]. La iglesia, ambiente divino y comunidad visible, oratorio y laboratorio, hace cambiar en cada uno de sus miembros y en todos ellos, el aspecto de este mundo. Este cambio tiene lugar sobre todo en los sacramentos, los siete ritos perfectos, unidad de gracia en el reino de la paz.

Esos jalones, esos guijarros dejados como señales a lo largo del camino de judíos y cristianos, levantan en el mismo centro del hombre, el horizonte de una trascendencia de libertad religiosa, convertida ella misma en iniciación a una nueva creación. Haremos un recorrido a lo largo de su desarrollo y su progreso hacia una ritualidad de unidad y plenitud.

[62] **A. J. Festugiere.** ***La seinteté,*** **PUF, Paris 1949; E. Lévinas,** ***Du sacré au Saint. Cinque nouvelles lectures talmoudiques,*** **Minuit, Paris 1977; J. Ries,** ***Les chemins du sacré dans l'histoire,*** **Aubier, Paris 1985.**

[63] **F. Rosenzweig,** ***Der Stern der Erlosung,*** **Nijhojj, Den Haag (trad. it.** ***La stella della redenzione. Marietti Casale 1985),*** **S. Moses,** ***Systeme et Révelation. La philosophie de Franz Rosenzweig,*** **Seuil, Paris 1982; J. Vidal,** ***Rossenzweig,*** **en** ***Dictionnaire des Religions,*** **PUF, Paris 1985.**

[M] **H. Urs von Balthasar.** ***La gloire et la croix...***

1. *Luz de creación*

La vida es participación sensible en una fuerza invisible. En la ruptura originaria se percibe un hálito, a través de un cuerpo ligado a los objetos y realidades de su entorno. Estas sólidas realidades inmediatas desgajadas de un acontecimiento se comunican al espíritu, de modo distinto, cuando el tiempo percibido en la variedad de sus ritmos se hace continuidad en la memoria. Emociones y recuerdos, imágenes y símbolos, mitos y ritos de una tradición se ponen de acuerdo para despertar a un mundo primordial de imágenes divinas. El alma, naturalmente creyente, individual y colectiva, noche anticipada de su mismo día, despliega la bóveda de un universo mental donde la fuerza invisible se organiza. Anámnesis y génesis a la vez, una luz de humanidad se eleva con el espíritu por encima del orden implícito en las cosas de la vida. Si las cosas de la vida toman de ella un sólido fundamento, la propia vida en el centro del alma aprende a darse cuenta de que su origen está en una fuente incorruptible, no sin temor, turbación y pasmo. He aquí, puesta en órbita la revolución del hombre religioso. Su ley de gravitación es la de lo sagrado y su atracción universal. Una energía radial recobra las energías de la violencia y el eros, inmersas en la materia y la vida, para llevarlas —de las mil maneras ambivalentes del sacrificio— al centro y a lo largo de la esfera de lo divino cósmico[65].

Esta ritualidad del hombre prisionero de la naturaleza, se convierte con los judíos en ritualidad del hombre liberado en la creación. La luz que anima el hálito y vivifica la mirada interior cambia de calidad. Al ser ella misma energía inmutable de lo divino, se puede decir que se ha acercado al hombre, como se puede ver en las modificaciones aparecidas en el hálito y el movimiento del hombre religioso. Es una calidad de presencia diferente: la irradiación de una gloria secreta se hace más urgente. El *ruah* planea, como dice la Escritura (Gn. 1, 2). Una espiral, un soplo y un hálito, un ansia de vida, despierta a las cosas de aquí abajo con sus potencialidades aprisionadas por las torpezas del hombre: las «aguas» de la creación se agitan. Esta intervención, representada por medio de imágenes, es la versión judía y cristiana del *Tai-Chi.* El *ruah* reina, se sienta en su trono en el medio, como potencia de misterioso vuelo. El Dios de la Biblia se anuncia, como aliento y espíritu que

[65] J. Mouroux, *Le mystere du temps. Approche théologique,* I-II, Aubier, Paris 1962. A esta obra fundamental le falta precisar la función del símbolo en el flujo de un deseo implicado en el tiempo y relacionado con los conflictos de la violencia con lo sagrado, la santidad y la religión. Esto es tarea de la ciencia religiosa más que de la teología. De hecho, es la autoridad de la conciencia religiosa para crear una antropología o un humanismo integral. M. Eliade ya se preparaba para ello desde 1949, cuando precisaba la originalidad del método de la historia de las religiones *(Traite d'histoire des religions,* Payot, Paris 1949, cap. 1. pp. 15-46).

[66] M.A. Chevalier, *Souffle de Dieu,* I-III Beauchesne, Paris 1978.

atraviesa el aliento y el espíritu de los hombres, como fuerza separada de la materia y, sin embargo, capaz de resumirla en la unidad de su plenitud gracias a una serie de acontecimientos inéditos[66]. La historia del pueblo judío comienza con la alianza de la creación, ya que esta luz que se hace más cercana es un gesto de elección que pide una respuesta de adhesión. La libertad del hombre religioso, incierta todavía en las forjas de lo sagrado, es invitada a afirmarse en la novedad de un proyecto que tiene que ver con el universo, aprendiendo a perfeccionar este mismo universo, al lado de un Dios que sigue actuando al contener en sí mismo todas las cosas. Así se abre en la conciencia la hendidura del tiempo bíblico. Una bendición creadora reviste a la criatura del poder de ser fecunda en el universo, hasta el final de la vida, en una ritualidad de origen[67].

Este conocimiento virtual del creador, alianza de aliento y fecundidad, ¿será tal vez una forma natural de manifestarse lo divino o es iniciación a una revelación del dios vivo? Lo sagrado, que a su vez es aliento lleno de la presencia de lo divino, inmensa y puntual a un tiempo, concentración y explosión ¿no resulta también afectado, de manera que se convierte en fuerza de inercia o factor de oposición? En fin, en el tiempo especial abierto por la aventura comenzada por la religión de judíos y cristianos, ¿cómo podrá la actividad de la criatura, cargada de responsabilidades prácticas y colectivas, garantizar su autonomía en el centro del acto creador? La tercera pregunta aclarará las otras dos. Algunos problemas resultan claramente insolubles en el momento en que se formulan. Los primeros que hemos planteado están inmersos en una situación bastante confusa, y requieren una paciente espera en la fidelidad a la creación. Tienen que ver con una pedagogía de santidad de vida en el universo[68]. Junto al *ruah,* la verdad de una trascendencia desemboca allí donde el hombre sobrepasa al hombre. Prepara la metamorfosis de lo sagrado y los desarrollos del símbolo. El ejercicio de una ritualidad de creación se ordena al descubrimiento de los diseños ocultos desde la fundación del mundo.

[67] Gn. 1,5. La eficacia simbólica del conjunto narrativo reposa en las raices verbales *prh* (sed fecundos), rfc/í(multiplicaos), mZ'(llenad), *hbs* (someted), r¿/!(dominad). Se trata de un reparto de poder a la luz de la creación. La raiz 6r(crear) indica la acción del dios de la Biblia (Gn. 1,21 y 27). Al hombre se le llama criatura humana *(adam)* en la genealogíaf/óZ *dóth)* de una historia primordial cerrada por la bendición de Noé y seguida por la alianza. Cfr. *La bénédiction comme pouvoir,* Beauchesne, Paris 1985.

[68] La luz de la creación es la base de una ontología, verdad portadora de santidad para el ser: G. Marcel, *Position et approches concretes du mystere ontologique,* Nauwerlaerts-Vrin, Louvain-Paris 1949. El texto de esta conferencia, celebrada en la Sociedad de Filosofía de Marsella el 21 de enero de 1933, atribuye a la existencia una realidad inocente, como un diamante en un estuche. Cfr. también A.D. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements en Philosophie,* Aubier, Paris 1945. (Como es bien sabido, Pierre Teilhard de Chardin acogió estas páginas con alegría: las juzgaba útiles para su investigación sobre las dimensiones y las direcciones de la evolución). E. Amado Levy-Valensi, *les niveaux de l'étre et la connaissance dans leur relation au probleme du mal,* PUF, Paris 1962.

2. *Palabra de vida*

La criatura, sujeto religioso en estado de alianza, se encuentra en la ritualidad de una palabra que se ejercita, de dentro a fuera, con una libertad destinada a crecer en la apertura y la trascendencia del *ruah.* El aliento del *Tai-Chi* bíblico —según la analogía propuesta en la religión comparada— es la forma activa de un espíritu. Su elocuencia junto a los hombres y el universo es rito de paso de las palabras a un verbo que reúne y conduce. Se trata de dar nombre dándose nombre a sí mismo. El aliento del hombre, tomado sobre todo en su aspecto de respiración de lo sagrado en espera de una pausa liberadora, entra en una metamorfosis cuyo primer acto está indicado por la raiz *qds.* Forma arcaica de los dialectos semíticos, esta palabra indica el esplendor de la luz que atrae hacia sí[69]: este signifcado se adapta bien a lo sagrado, que es emoción contenida, causada por los reflejos de la belleza humana y cósmica. Por lo demás, también el uso bíblico de la forma derivada *qodes* se refiere a la sacralidad puesta de manifiesto por objetos o circunstancias cuyo esplendor llama la atención[70]. Pero otro tipo de aliento, al tratar de nombrarse a sí mismo, da nombres diferentes a las modalidades de lo sagrado. *Qados,* forma principal de la misma raiz, indica distancia, diferencia y exigencia de pureza, gloria de una vida divina que se conserva a sí misma[71]. Así va tomando forma una iniciación a la santidad siguiendo una pedagogía que deja en espera a lo sagrado, destronándolo, y relaciona el aliento del hombre con la fuerza originaria de las huellas de la creación o los arquetipos olvidados. El andrógino, en particular, despertado por la gloria divina, fuerza de una criatura que es a la vez hombre y mujer, se anuncia al espíritu[72]. En la Biblia, por lo demás, la misma raiz verbal ¿acaso no da origen a *qodes* para decir macho o masculino y *qedesah* para decir hembra o femenino? Todavía en el plural de los comienzos, una palabra de vida conjuga la unidad de una venida con una respuesta de adhesión. Entre lo sagrado y la santidad, se trata de dar un nombre a la violencia del *yang* y al eros del *yin,* en el origen de una alianza de vida cuya globalidad queda simbolizada por la familia de los derivados de *qds.*

Luz de creación y palabra de vida empujan a pensar en lo divino participado en su obra. Interpelado por un espíritu soberano, el espíritu del hombre

[69] F. Cassin, *Le splendeur divine. Introduclion a l'étude de la mentalité mésopotamienne,* Paris 1968.

[70] M. Gilbert, *Le sacré dans l'Ancien Testament,* en J. Ries (dir.) *L'espression du sacré dans les grandes religions. I: Proche Orient ancien el traditions bibliques,* HIRE, Louvain-la-Neuve 1978.

[71] E. Bertola, *Le sacré dans les plus anciens livres de la Bible,* en *Le sacré. Eludes et Recherches,* Aubier, Paris 1974, pp. 22201-220.

[72] «Que Sara y Abraham sean bendecidos juntos, igual que Isaac y Rebeca, hace pensar en la bendición de *adam,* macho y hembra, en las bendiciones de la creación (Gn 1, 27s; 5, 2): I. Nowell, en «Concilium», p. 20 nota.

entra activamente en la historia universal. Esta historia es santa proporcionalmente a las iniciativas divinas y las respuestas de asentimiento. Una ritualidad de revelación consigue determinar un tiempo favorable. Una promesa divina desvela el trágico destino de la caída original y ofrece la posibilidad de anularla en una nueva creación[73]. El hombre de lo sagrado y de la ambivalencia religiosa del sacrificio se convierte en el hombre del perdón, empujado por la gracia. El pensamiento encuentra así el significado original de la victoria de la vida sobre la muerte, y entra en la historia a través de una palabra de vida cuyas intervenciones aseguran la respuesta de un pueblo elegido, siguiendo el ejemplo de Abraham, Moisés, los profetas y sacerdotes, alrededor del templo o en el exilio, siguiendo a los ángeles, a los jueces y al rey, siguiendo a Jesús. Los que han aceptado esta alianza de revelación conservan la continuidad de un diseño en el hoy de la historia. Hay que conseguir que la tierra y el universo entren en la eternidad del Dios vivo, por medio del hombre, que se ha hecho apto para recibir y comunicar un espíritu de vida[74].

La danza de una ritualidad de abundancia precede y encierra el desarrollo de una ritualidad de salvación. La relación entre ambas pasa a través de la reciprocidad entre el alma y el espíritu. La apuesta es alta en la obra del hombre. El conocimiento del diseño divino está grabado a fuego en la unidad y la plenitud del aliento de vida para el espíritu que vive de acuerdo con él y trata de que se cumpla en la historia junto a la palabra. El alma es la guardiana de la energía que se sigue de ello, bóveda de trascendencia mental donde la eficacia de una vida divina en acto de creación sobrevive para el espíritu que actúa. Más que nunca, el alma es Eva, Sara, Rebeca: es el *yin* cuya trascendencia de anterioridad ha sabido percibir el taoismo. En otras palabras, el arquetipo del diseño divino convierte la historia de la salvación del hombre en la historia del alma empeñada en una empresa. Pero la determinación inédita de la luz de la revelación se medirá desde ahora por la llegada del espíritu a la palabra de vida. El *yang* intuye que ya puede ser señor. Una masculinización de reciprocidad prepara una verdadera comunidad para una humanidad del hombre. La familia, la sociedad, la cultura están convocadas en la encrucijada de los símbolos. Ritualidad de abundancia, de conversión y salvación se conjugan, igual que el alma junto al cuerpo, con el espíritu, en el empeño de una ética de santidad.

3. Etica de santidad

El ser del hombre, imagen y ruptura, símbolo perfeccionable de la unidad y la plenitud, vuelve a encontrarse con la santidad de su verdad, al confor-

[7] **Mouroux,** ***Le mystére du lemps,*** **cit. I**

[4] ***Parole el avenement de dieu. Entretien et débats.*** **Beauchesne, Paris 1972.**

marse al Dios de santidad. A partir de ahora se va precisando el largo camino de una semejanza. Se llama «ética» a la disposición práctica del espíritu que construye la unidad y la plenitud por medio de los valores de la existencia. Una ética de santidad dispone ya para siempre de un acto que se revela y se esconde, para el individuo y el pueblo, en los valores de una existencia, que es promesa de una nueva creación[75]. De este modo, la piedad del creyente resulta investida de una convicción llena de polaridades antinómicas. La dignidad de una vocación que llama al hombre a recrearlo todo y, por otro lado, la indignidad de un estado de criatura desviada, abren a la acción el campo de nuevas potencialidades, si bien al precio de una aparente cojera. Esta aleación que hay que conseguir mientras dure el camino, mediante un acto de libertad en el tiempo de la salvación, recupera la aparente fijeza y el temblor temeroso propios de lo sagrado, para conseguir la llegada de la plenitud y la disipación de todo temor[76]. Desde ahora la alianza de abundancia, sellada en el alma, traza por sí misma, en espíritu y en verdad, los caminos de la historia[77]. Ya no son los caminos de lo sagrado en medio de la historia; son los caminos de la historia en medio del desarrollo de una ética de realización. Al arrancarse Abraham de su tierra y más tarde de su misma vida con su hijo, sin derramamiento de sangre, se representa la puesta en marcha de un pueblo invisible, cuyo número y soberanía son como los granos de arena de la playa y como las estrellas del cielo. Este mismo pueblo de israelitas, prisionero en Egipto, es el que escribe la historia de su liberación por medio de Moisés, servidor descalzo ante la zarza ardiente, guía del éxodo, jefe convocado en el Sinaí para recibir las tablas de la ley. Las altas empresas del Dios de los ejércitos, en medio de su pueblo o delante de él durante la marcha, empujan a la acción. Y ésta, individual o colectiva, alianza real en una época de acontecimientos fundacionales[78], lleva a buen fin la

[75] E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité,* Nijhoff, Den Haag 1961. El autor reconoce su deuda con Franz Rosenzweig (Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne, en *Frans Rosenzweig,* Paris 1982.

[76] «Lo sagrado se reviste del prestigio de los prestigios. La Revelación rechaza estos malvados secretos». E. Lévinas, *Du sacré au saint...* cit. p. 89.

[77] En este sentido, las religiones llamadas tradicionales no tienen historia. Más exactamente, crónicas y anales, inventarios y repertorios de los pueblos y comunidades de creyentes sólo toman consistencia a la luz de la historia de judíos y cristianos.

[78] A. Heschel, *Les Bâtisseurs du temps,* Minuit, Paris 1960; A. Neher, *Vision du temps et de l'histoire dans la culture juive* en *Les cultures et le temps.* Unesco, Paris 1975. El calendario festivo y el ciclo cultual, tanto en el antiguo judaismo como en el moderno Israel, hacen vivir a la comunidad los grandes acontecimientos relatados por escrito en la Torah. Es un ritual que realiza el modelo de un tiempo originario en las avanzadillas de un presente, iniciado en la riqueza de un patrimonio. En este sentido, el tiempo de la ritualidad judía es fundador en cuanto que sigue las instrucciones de un sistema cultual, y es creativo en cuanto que interrumpe una historia inédita. En otros términos, el pasado se convierte en la juventud del presente gracias a la fuerza de la revelación.

instalación en la tierra de Canaán. Este lazo con la tierra prometida, roto durante el exilio, pero reforzado por los profetas[79], por el estudio y el servicio de los rabinos y por el consejo de los sabios[80], se disuelve con la invasión romana y la gran diáspora. Reconstruido por el sionismo moderno, este lazo representa la relación con su verdadero destino, que es la venida del mesías, tierra del hombre. La ética de santidad se caracteriza por la apertura mesiánica del tiempo de salvación.

El héroe definitivo califica los valores de la existencia de acuerdo con la luz de la creación y los mandamientos de la palabra de vida. Una ritualidad tiene lugar en un desequilibrio hacia adelante, en una historia santa cuyo progreso consiste en la fidelidad a la luz de la revelación, que se acerca al hombre, reproduciendo la luz de la creación en la eternidad de Yahvé. Del mismo modo que salió de su tierra y de su vida, el judío debe aprender también a salir de su luz y de su existencia[81]. Privado de su lengua, trata de perfeccionar su espera y su palabra en la escuela de una ética diferente[82]. Un pueblo de profetas discierne y lleva a cabo lo que la sabiduría de las naciones había soñado. El judío practica en el *animus,* según el sentido procedente de una nueva creación, lo que el enigma del mundo antiguo buscaba más bien en el *anima.* El espíritu del hombre reina soberano, bajo el baldaquino de una trascendencia, con un proyecto seguro. Pero, en el tiempo de la salvación, el espíritu identifica también la sombra del mal, la densidad del pecado individual y colectivo presente por todas partes y desde siempre. Había que volver a salir de uno mismo, para poder reconocerse tan enfermo y amenazado.

[79] **A. Neher, *L'essence du prophétisme,* PUF, Paris 1955.**

[5"] **J. Léveque, *Les motivations de l'acle moral dans le livre des Porverbes.* en *Ethique, religión et foi.* Beauchesne, Paris 1985, pp. 105-21.**

[81] **L. Monloubou, *L'imaginaire des psalmistes. Psalmes et symboles.* Cerf. Paris 1980. El autor, alj estudiar las formas figurativas del pensamiento simbólico, organiza las imágenes del salmista según la lógica de una secuencia ritual. La primera actitud es la del «hombre distendido», potencia de lo imagina-1 rio despertada por una luz de revelación, fototropismo ascensional de la vida solicitada en su totalidad, j La segunda actitud es la del «hombre sentado», lo imaginario devuelto al espíritu, que valora y estima] mediante la acción. La tercera actitud, es la del «hombre en camino», energía de un sentido nacido de un intercambio conseguido bajo el soplo del espíritu para una historia transfiguradora a imagen y j semejanza del Altísimo. Notemos, en cuanto al método del ensayo, que si una ritualidad tan fundamental I funciona es porque las imágenes cósmicas y oníricas se han convertido de verdad en símbolos, mientras I la revelación escondía el papel que ocupa el mito en el recorrido habitual. En fin, se trata evidentemente j de un ritmo de tipo respiratorio con predominio de la espiración/salida sobre la inspiración/entrada, I donde el camino nace en la pausa central.**

[82] **«La Torah oral habla en espíritu y en verdad, aún cuando parece triturar los versículos y las letras I de la Torah escrita. La primera desarrolla *el sentido ético como última intelegibilidad de lo humano e incluso de lo cósmico* (subrayado del autor): E. Lévinas, *Du sacré au saint...* p.10. En *Humanisme de I l'Autre Homme* (Fata Morgana. Montpelier 1978), observaba su autor (p. 43): «La liturgia no se coloca! como culto al lado de las obras de la ética. Es la ética misma».**

Habrá que volver a salir de uno mismo, hasta el fin del hombre, para devolver al hombre y al universo la santidad de una nueva creación. La ética judía, que convierte continuamente el rito en una iniciación a la santidad de Yahvé. defiende una serie de valores contrastados con su experiencia de una historia trágica. Por una parte, como un gigante salido del lecho nupcial, hace bailar las perlas de su alegría; por otra parte, como un siervo aún prisionero, llena de sangre los anillos de sus cadenas[83]. Los valores y la virtud de la existencia judía transfiguran la diestra del hombre en la diestra de Yahvé, anunciadora del mesías. Difícil libertad religiosa la que basa la salvación en la verdad de este mundo, sin poderlo coronar[84]. Se activa hasta el infinito una ontología de transfiguración sin poder llevar nunca al hombre a su entera realización[85], ya que en la revelación de la venida del mesías permanece escondida una parte del hombre y también una parte de Dios. Esta fractura es un valor para la mística, que, como compañera tal vez sospechada por los que se empeñan en seguir a la estrella, sabe que Yahvé, a quien hemos visto tantas veces renovando todas las cosas del hombre y del universo[86], tiene que aparecer conduciendo la abundancia de la revelación a la plenitud de la verdad en un salvador y servidor. Este será el rito de los ritos y también la superación de todos ellos.

4. Humanidad gloriosa

Todo el conjunto de los ritos de la ritualidad cristiana está ligado a la humanidad de Jesucristo. Es oportuno considerarla de entrada como un lazo con la individualidad histórica del «profeta Jesús de Nazaret en Galilea» (Mt. 21,11). En Judea aparece un hombre de la estirpe de David, frágil vida entre José y María. El niño Jesús, nacido de una virgen, modifica el poder de la fecundidad entre el hombre y la mujer. Una gloria resplandece, la de la vida divina en la vida humana. Una «infancia eterna», inocencia de la creación salvaguardada en todos los hombres, recibe del dios vivo la realización inaudita de un espíritu de santidad generado y no creado. El hombre sobrepasa al hombre en el primer signo de una humanidad gloriosa que se oculta, espera y se humilla, siendo intimidad de la vida eterna con la vida. Bajo la forma de preguntas de los doctores del templo de Jerusalén, respondidas por un adolescente, un rayo de luz hace presente a los hombres la gloria de una humanidad que se conoce a sí misma en el momento en que reconoce al Padre (Lc 2, 41-52). Después, el silencio del crecimiento también llama al hombre y le inspira, como autoridad de gracia y de verdad que va adquirien-

84 A. Neher, *L'existence juive. Solilude et affrontement,* Seuil, Paris 1962.
E. Lévinas, *Difficile liberté. Essai sur le judaisme.* A. Michel, Paris 1963, 1976, 1984.
E. Lévinas, *Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo.* Fayard, Paris 1982.
G. Scholem, *le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive* (trad. franc.), Cerf. Paris 1983).

do seguridad entre las cosas de la vida y las de la tradición. Las primeras contribuyen a fundamentar su poder en un señorío cósmico; las segundas confirman en la Escritura los proyectos del Padre sobre su creación. Hombre de símbolos reconciliados, tentado en el desierto entre tempestades de arena y la violencia de un viento capaz de doblar la llama (Mt 4, 1-11), bautizado en el Jordán entre el agua y el cielo abierto por la voz del Padre y la paloma del Espíritu Santo, Jesús conoce junto a Juan el Bautista el estremecimiento de su misión en el proyecto de Dios (Jn 1, 29-34). Crecido en sabiduría, edad y gracia, él reúne al universo y lo recoge en la voluntad del Padre, públicamente, en la sinagoga de Nazaret, cuando declara: «Yo soy el Ungido anunciado, el Cristo sobre quien ha descendido el Espíritu del Señor, hoy, para alegría de los pobres» (Lc. 4, 16-30). Signo de esperanza y de contradicción, la humanidad del Hijo lleva a cabo la obra del Padre en la unidad del Espíritu Santo. El largo camino de la salvación se cumple en la plenitud de los tiempos, que es el tiempo del Reino, cielo abierto de su gloria divina, convertida en acción de un hombre llamado «el que salva» (LC 2, 21). Mientras brilla el sol de su vida en la tierra, Jesús camina, con la potencia del espíritu (Lc. 13, 33; Jn. 12, 35); seguido por los apóstoles escogidos y llamados, rodeado por sus discípulos, ilumina, cura y conforta a todos aquellos junto a los cuales el Padre le precede. La luz de Cristo, encerrada como un grano en el surco del arado, brillante como un resplandor en la montaña, convierte y da a conocer las bienaventuranzas del beneplácito del Padre. Pero las tinieblas no la recibieron. Para que el Reino sea sobreabundancia de vida que permanece, ¿no es necesario que el Cristo sea hasta el final el siervo doliente? En la cruz de la Pasión y en la tumba de la Resurrección, la tragedia del mal y de la muerte, que tiene a este mundo prisionero, resulta derrotada por la humanidad gloriosa que ya ha vuelto al Padre junto con la creación santificada, como lo demuestra al aparecerse (Mc. 16, 9 a 18), como lo da a entender al subir al cielo el día de la Ascensión (Act. 1, 1 a 11), como lo afirma con verdad absoluta el día de Pentecostés (Act. 2, 1 a 13).

La ritualidad de la humanidad de Jesús en el espacio de una vida es ejemplar. Restaura al hombre y al universo y los convierte en nueva creación en el misterio de la Trinidad. Su parte inaccesible es unión sin confusión, en un solo individuo de la naturaleza humana y la divina, ambas perfectas. Desde el principio al fin de su vida en la tierra, la Encarnación del dios vivo es una realidad sellada en su frente. Para la criatura que le ve, ella es lo que llamaríamos una «espiral de gloria» en la luz de la gracia[87]. Pero los efectos

[87] Hacemos referencia a la «espiral del universo» de la astrofísica contemporánea, analogía frágil de superdensidad. Más tradicionalmente se evoca el «sol» de nuestra galaxia, imagen de una fuente luminosa que nadie puede mirar sin que se apague la luz de su mirada. Por otra parte, «el sol que ilumina, todo lo ve y la obra del Señor está llena de su gloria» (Si. 42, 16). Semejante es la imagen del «silencio» en la fuente de la palabra escuchada. En la escucha, la palabra de vida da a conocer lo inaudible, lo jamás

de este fuego secreto de la plenitud de los tiempos ya son perceptibles en el tiempo. La ritualidad de recreación se ejerce a una luz de creación que conduce a la gloria que brillaba antes de la fundación del mundo. Lo que Jesús conoce del Padre, aunque haya venido a sembrar, se lo comunica a la criatura establecida por su humanidad en una relación de filiación eterna. El Padre de Jesús ya es nuestro Padre en el momento en que empieza una nueva creación, que se va precisando en la transfiguración de los arquetipos que la condicionan. La fecundidad del nacimiento, paso de la vida a la vida entre el hombre y la mujer, conjuga desde ahora el soplo de la primera creación con el espíritu de santidad que anima a Jesús. El arquetipo del «Puer Aeternus», inmortalidad latente a lo largo del tiempo, se hace en el Hijo infancia divina para cada criatura junto al Padre. Queremos decir que el niño Jesús tiene algo de la nueva creación en su joven humanidad. En él se ritualiza la inocencia de María gracias a la reconciliación en ella de la virgen y la madre, nueva Eva junto al nuevo Adán, concepción inmaculada. La mujer, dadora de vida en el desgarro y el grito, se hace templo y puerta regia de una vida que hace brillar, en la carne, al Padre de toda fecundidad. La luz de una eternidad trinitaria transfigura las formas de supervivencia e inmortalidad que imaginaron las naciones con su genio religioso. Es un reparto inédito al mediodía de la historia de la salvación, aptitud para recibir y transmitir, plenamente, la vida y su palabra, poder de nombrar y bendecir al comienzo de un espíritu de bienaventuranza.

Porque el tiempo de filiación en la nueva creación es tiempo de libertad recreadora. La humanidad de Jesús rompe las imágenes a semejanza del Padre. Su autoridad reconcilia los símbolos relacionándolos con la realidad de una fecundidad nueva. Su alegría hace danzar a la obra de su Padre en una alabanza de bendición que estremece al alma y al cuerpo junto con el espíritu. El gesto de una humanidad perfecta ejecuta en verdad la plenitud de la palabra de vida. Y es que la experiencia del hombre precede a Abraham en una trascendencia gloriosa, mientras cumple en santidad lo que aquél veía en los comienzos de la alianza. La libertad del Hijo del Hombre es la libertad de la nueva alianza en los designios del Padre. De este modo una ritualización de santificación recobra en la historia de la nueva libertad los esfuerzos de una ética de santidad y los de una ética heroica. A la primera le proporciona el conocimiento de lo que busca, en espíritu y en verdad, de manera que busque como si ya hubiera encontrado. Jesús procura servir a la alianza cósmica con las obras del creador. En el cruce de lo sagrado, santifi-

oido (M. Cobin, *L'inoui de Dieu,* Paris; O. Laffoucriere, *L'in-oui, en Parole et avenemet de Dieu,* pp. 101-24). Notemos que los «ritos de perforación de las orejas» para llevar pendientes, significan también [c]l despertar de una capacidad para percibir la densidad del silencio. De este modo, la problemática del [n t o] se relaciona con la mística.

cado hasta el límite de la novedad de una humanidad gloriosa es, sin duda, donde se encuentran la ética de judíos y paganos. Esta última exalta la figura mítica del héroe fundador o del antepasado, arquetipo de la humanidad que se va haciendo a sí misma, y la humanidad del Verbo, tipo único y eterno del obrar en el obrar del Padre, la rectifica y aplaca.

En el recorrido apasionado desde el símbolo al rito, reflejo del hombre que quiere captarse, explicarse y hacerse por primera vez, las versiones del mito se inspiran y recomienzan. Lo imaginario y lo onírico se enfrascan violenta y tiernamente en una analogía de la creación, que permanecía cautiva para el espíritu, en los juegos ambiguos de lo sagrado y lo divino que aparecía en las hierofanías. Por una parte, las mitologías sueñan con un héroe cuyo nacimiento signifique la trascendencia de otro lugar; por otra, quieren que el héroe muera en un sacrificio que sea a la vez promesa de victoria, aunque esta irrupción de la trascendencia siga siendo precaria hasta la vuelta esperada de la víctima, apoteosis del héroe. En fin, entre el nacimiento y la muerte en las horcas caudinas de un destino aceptado, los esfuerzos del héroe, tan pronto ocultación como iluminación, manifiestan una gloria aún velada que sus discípulos conservarán en la memoria. Pero el héroe no vuelve y los discípulos acaban por olvidarle; la tragedia de una condición ligada a la primera creación sigue llevando la mejor parte. La nueva creación, hecha a base de la primera, con el poder de una humanidad gloriosa, transfigura la heroicidad natural en victoria de la santidad, en la plenitud de la alianza. Cuando Cristo resucitado sube al cielo y envía al Espíritu desde su trono junto al Padre, despliega la bóveda del hombre perfecto, de una vez por todas. Su victoria es la ritualidad del Reino establecido entre los hombres. En el tiempo de la iglesia, su nacimiento virginal, sus esfuerzos, su muerte y resurrección salvan de la tragedia a la palabra fundadora de los mitos eternos[88].

5. Iglesia transfigurada

La iglesia (ecclesia) es convocatoria y reunión de los que reciben de Cristo la salvación de Dios. La ritualidad cristiana designa a partir de ahora el conjunto de ritos ligados a la presencia de Jesucristo, adquirida hasta el fin de los tiempos en su muerte según los hombres y resurrección según Dios, por el poder del espíritu (Mt. 28, 18-20). Enviados a las naciones, el día de la Ascensión, los apóstoles, habiendo recibido el poder de enseñar y de perdonar los pecados, son bautizados en el espíritu el día de Pentecostés, en compañía de María y de algunos discípulos (Act. 2, 1-4). Un grupo de hombres y mujeres se organiza en sociedad religiosa y pueblo de la nueva alianza.

88 J. Doré, ***Ethique chrétie***

haciéndose realización histórica del proyecto del Padre, cumplido de una vez por todas en Jesús. Estos testigos de la santidad del don hecho a la humanidad marchan con la fuerza del Reino de Dios (Act. 3, 6). Desconocen los tiempos fijados por el Padre Todopoderoso (Act. 1, 7). Avanzan en la unidad y la comunión, celebrando la palabra de vida eterna y su obra: primero Pedro (Act. 2, 14-36), luego Pablo, fariseo convertido en el camino de Damasco (Act. 9, 1-9). Se reúnen en Jerusalén en un primer concilio (50 de nuestra era), para definir la universalidad del evangelio destinado a toda la creación (Act. 15, 7-29). En medio de las autoridades judías, a quienes esta apertura resulta incómoda, y de las romanas que se dan cuenta de que se opone al culto imperial, la iglesia de los cristianos entra en las turbulencias de una historia hecha de una identidad que se adapta a los hombres y las épocas. Toma cuerpo una institución ligada a una tradición, se elabora una doctrina a partir de las Escrituras, conjunto católico congregado entorno al Papa y los obispos, oriental entorno al Patriarca, ortodoxo entorno al imperio bizantino, protestante entorno a los reformadores europeos y americanos. Se trata de comunicar la libertad de una potencia de resurrección a través de las formas de un poder sujeto aún a los límites y las ambigüedades humanos. Se trata de conservar la verdad intacta, mientras las potencias del mal y de la oscuridad continúan actuando. La división está vencida, aunque no lo parezca, gracias a una experiencia de unidad y reconciliación, basada en la vida trinitaria en la actualidad cristiana, llena de gracia y de verdad. Esta victoria sobre el tiempo y el mundo de la primera creación se pone de manifiesto hoy sobre todo en el movimiento ecuménico. De un extremo a otro de nuestro mundo moderno en vías de unificación, y frente a la diversidad de creencias y religiones[89], el mensaje de la segunda creación resuena con toda su plenitud gloriosa.

La ritualidad de la humanidad de Jesucristo en el tiempo de la Iglesia es recapituladora. Cristo, elevado al cielo, atrae hacia sí todas las cosas; sentado en la derecha del Padre, prepara una morada eterna a todo aquel que le reconozca, en la medida de su vocación. Así, la plenitud de los tiempos funda en la iglesia la actualidad de una iniciación al Nombre del Padre, hasta el final de los tiempos, a través del Reino. Los aspectos implicados en una potencia tal de recapitulación siguen siendo incomprensibles, hasta que Cristo vuelva en la majestad de su gloria. El libro del Apocalipsis propone a la Iglesia, en Omega, las figuras analógicas (trono, cordero inmolado, hombre majestuoso en un estallido de colores y de los elementos) abiertas a la presencia de lo inexpresable. La sabiduría saborea en la paz de un orden real, su límite, su

[89] «En nuestra época, en la que el género humano se une cada vez más estrechamente y aumentan los vínculos entre los diversos pueblos, la Iglesia considera con la mayor atención en qué consiste la relación con respecto a las religiones no cristianas»: Vaticano II, documento conciliar *Nostra Aetate*. Nótese la referencia al carácter unitivo de la sociedad tecnológica, proceso de unificación mundial.

superación hecha posible por iniciativa de un Amor compartido[90]. La ritualidad de recapitulación es una ritualidad de transfiguración bienaventurada. Tabor cósmico, hecho irradiación de una victoria efectiva en el ser de la creación, sin que éste sea capaz de contenerlo. En el tiempo de la iglesia, por el Reino, los hombres, cargados aún con el peso de un estado de primera creación, están invitados a transfigurar su condición y todas las cosas con ella, gracias a la atracción de las moradas en que el hombre sobrepasa al hombre en Jesucristo, Hijo único y primer nacido de entre los muertos.

Esta es la versión cristiana del largo camino. El rito de partida del hombre en la historia de la salvación, que desemboca en un Dios que se revela por entero en sí mismo y en la creación, se encuentra, como el rito judío, entre la imagen y la semejanza. La gratuidad soberana de una misma revelación establece la diferencia con la noble espera de la gran armonía. Lao tse y Confucio honran la imagen hasta el límite de su semejanza; no fuerzan a la semejanza a un invariable medio que permanece interiorizado y universal, sino que se perciba la marcha. La ritualidad judía coloca este orden en el centro del hombre, que se eleva en la luz de la creación y se convierte en palabra de vida con todo el ingenio de una elección aplicada a construir la historia de Dios con los hombres. La ritualidad cristiana recapitula la misma historia en un punto mesiánico y su final consiste en una transfiguración beatífica. Esto inevitablemente sucede relacionando la ritualidad de unidad y plenitud con una cualidad de eficiencia tan nueva que se hace necesario renovar el vocabulario, injertando el término sagrado en el de sacramento. La ritualidad de Jesucristo es sacramento total porque completa la imagen de creación en la semejanza que conduce a la unidad del Verbo, con el Padre, en el Espíritu. Este cumplimiento, imposible de reducir a una interioridad o a una exterioridad, es filiación eterna en una generación, plenitud de la nueva creación. Los cristianos, situados en la verdad de la semejanza, son salvados en la actualidad del sacramento que unifica todos los ritos. En este sentido la recapitulación transfiguradora de los hijos del hombre en hijos de Dios establece la meta del camino.

Pero esta meta, escatología o cumplimiento profético, es la luz de la iglesia que afirma la unidad y la plenitud del Reino en el «tiempo ordinario». La gloria de esta luz es el Nombre del Padre aprendido de Jesucristo, como poder fecundador de la segunda creación. La libertad se desprende de la inquietud del Reino por venir y se recupera en la plenitud del Reino a difundir. Esta es la misión, unida a la paz del perdón, donde el deseo saborea

[90] **M. Corbin, *L'homme passe l'homme. Essai sur l'éthique théologique ches Saint Thomas d'Aquin* en *Ethique, religión et foi,* pp. 155-93; «La espera mesiánica de los judíos conservaría todo su significado también para un cristiano que espera la vuelta de su Salvador, que espera la Parusía»; E. Lévinas, *Amitié Judeo-Chrétienne* en *Difficile liberté,* cit. p. 282.**

su reposo. En la contemporaneidad de la iglesia, todo rito de iniciación se hace liturgia cósmica de la salvación realizada y comunicada[91]. La ritualidad del sacramento total se expresa en la ritualidad de los sacramentos instituidos para los últimos tiempos, base del cuerpo místico de Cristo. Esta corporeidad de Cristo, a la vez presente y escondida, se encuentra con el esfuerzo de las tradiciones empeñadas en conseguir la manifestación del cuerpo sutil, el cuerpo astral, el cuerpo glorioso[92]. También es punto de encuentro con el proceso cósmico que, a través de los símbolos y los mitos de una ontología ingenua, aporta a las religiones llamadas tradicionales la ritualidad de una fundación ancestral; además se une al proceso de unificación cósmica entorno a la propia tierra, tomada en su conjunto por el proyecto de la moderna tecnociencia. Estos acercamientos, a los que se podría añadir la filosofía actual y las ciencias que tratan de la energía del cuerpo[93], así como las formas más o menos unanimistas e ideológicas del cuerpo social[94], no carecen del riesgo de confusión. Las dificultades se aclaran cuando en la Iglesia se precisa la relación que toda ritualidad tiene con el sacramento. ¿No es acaso lo sagrado lo que aparece en el propio término de sacramento? Lo sagrado casi se había olvidado en la Gran Armonía de Confucio y Lao tse; seduce y turba al resto de las religiones; está casi ausente de la santidad y ritualidad judía[95]; está como sumergido y envuelto en lo profano y lo secular del mundo moderno. Lo sagrado, con la ritualidad cristiana, entra en una

[1,1] **Y. Congar. *L'ecclesia ou communaute chrétienne, sujel intégral de iaction liturgique,* en *La liturgie aprés Valican 11,* Cerf. Paris 1967. Cfr. H. Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique. Máxime le Confesseur,* Aubier, Paris 1947.**

[92] **En el futuro, éste será, sin duda, un tema interesante para la religión comparada, sobre todo en Asia, dentro de lo relacionado con una antropología fundamental y mística comparada.**

[1,3] **Cl. Bruaire, *Philosophie du corps,* Seuil, Paris 1968; J. Fontaine, *Médecin des trois corps. De la faculté de Médecine de Paris a l'Ashram philipin,* Laffont, Paris 1980; *La médecine du corps énergétique,* Laffont, Paris 1984.**

[94] **Las místicas del cuerpo social se resienten de una época que busca su corporeidad, tanto para los valores colectivos, como para la humanidad presente de un extremo a otro de la tierra. Por lo que parece, no se va a tratar de economizarlo. Hay que referirse también al proyecto de la tecnología y anclarse en la humanidad de Jesús, cuerpo total en la comunidad eclesial. Los errores en esta cuestión, sobre todo a causa de las interferencias políticas, consisten en introducir imprecisas formas históricas de mesianismo. El recorrido de René Girard, proceso de hominización retomado en toda su violencia y sacralidad hasta la llegada de un apocalipsis, es iluminadora en este contexto (J. Greisch, *Une anthropologie fondamentale du rite: René Girard* en *Le rite,* Beauchesne, Paris 1981, pp. 89-119).**

[93] **«Lo sagrado, con el temor y el temblor —aunque también con la embriaguez suscitada por su luminosa presencia— se convierte en la gran palabra, o mejor dicho el concepto de una renovación religiosa completa. Los descubrimientos de la sociología moderna sobre la mentalidad prelógica de Australia y Africa asumen el rango de una experiencia religiosa privilegiada. Se puede contraponer con ventaja al moralismo seco y secante del siglo XIX. abominación de las abominaciones. ¿Están preparados acaso los jóvenes para la guerra sin cuartel que la Biblia y el Talmud han declarado a lo sagrado y a los sacramentos?», E. Levinas, *Difficile liberté,* pp. 145-46 (ed. 1984).**

recapitulación de transfiguración. Lo cual quiere decir, en lo que concierne al sacramento total, que el sacramento de Jesús, que vino a cumplir la voluntad del Padre hasta la cruz, transfiere, de una vez por todas, lo sagrado al hombre, cuyas energías se ven reconciliadas en la paz y el bien, energías de la nueva creación. En este sentido, toda ritualidad de lo sagrado, o sea, cualquier sacrificio, está ya cumplido en la cabeza, a través del cuerpo entero que la obedece. Justicia y misericordia se alian en la unidad de la santidad comunicada a la Iglesia. Lo cual quiere decir que lo sagrado sigue siendo transfigurado por el ejercicio de una santificación de la segunda creación, en la que cada cristiano es a la vez templo, víctima y sacerdote. De este modo, la sacramentalidad de la primera creación, difusa por todas partes en su ambigüedad y según sus grados, puede ser recobrada por todos los creyentes, para quienes la Iglesia es el Cuerpo de Cristo, nuestra santificación [ft]. Allí donde el hombre se supera a sí mismo, en el orden del Reino y la espera paciente de los últimos tiempos, va tomando forma la curvatura de una nueva humanidad.

III. La ritualidad de la tecnociencia, camino del universo

La tecnociencia es un fenómeno contemporáneo. Es un ajuste del conocimiento y de la acción en medio de una civilización que incluye al hombre y a la máquina. La ciencia y la práctica, aliadas desde antiguo en el método experimental, pero deseosas de apartar la sombra del hombre, han llegado a unirse tratando de asociar al hombre con la materia y la vida. Al tiempo que se ha superado el positivismo, un «medio técnico» penetra en el «medio natural» de siempre, y pone de manifiesto cada día la envergadura y el poder del hombre moderno[97]. La tecnología y la ecología, llamadas a ser compañeras a partes iguales en un ecosistema, empiezan a cambiar la faz de la tierra. Lo cual no deja de afectar a la unión del hombre consigo mismo. La tecnociencia nos ofrece la imagen de un ser soberano comprometido en un destino de solidaridad y responsabilidad[98]. Esta imagen es tan real como la huella dejada en las reciprocidades y los antagonismos de una energía. En particular, hay que tomar en consideración, en la historia, los impulsos del tiempo

[96] **¿Hay que recorrer las etapas de una desacralización para integrar las formas de la sacralidad (espacio, tiempo, objetos) en la experiencia de lo sagrado como aliento del hombre religioso? ¿Es necesario ayudarse de los ritos de consagración, ejercicio jerárquico de una iglesia militante que adapta su poder de santificación al de los santos y santas de la Iglesia triunfante? Son preguntas en torno a lo que se ha dado en llamar lo «sagrado cristiano» Cfr. el balance propuesto por J. Ries *Approches du sacré dans la religión chrétienne,* en *Les chemins du sacré dans l'histoire,* pp. 211-29, al que conviene añadir A. Brien, *Le dieu de l'homme: Le sacré, le désir, la foi,* DDB, Paris 1984.**

[97] **G. Friedmann. *Sept études sur l'homme et la technique,* Denoel, Paris 1967.**

[98] **G. Friedmann, *La puisssance et la sagesse,* Gallimard, Paris 1970; J. de Rosnay, *Le macroscope. Vers une visión globale.* Seuil, Paris 1975.**

cósmico, que se ha hecho evolutivo en el tiempo de la tierra de los hombres, en el tiempo que cada hombre administra como ser autónomo, individuo o colectividad[99]. El hombre moderno sólo puede ser él mismo, si se considera unido al universo en la verdad de una marcha, sellada por una alianza.

La puesta en juego de una evolución en busca de alianza levanta ante la tecnociencia el horizonte de una ética colectiva, una sabiduría concreta y una religión unitaria. La ética colectiva trata de afirmar los valores necesarios para la actuación de los hombres, responsables de toda la tierra, considerada como una unidad. La sabiduría concreta trata de basar la ética en la autoridad del hombre de probada experiencia, reconocida por todos. La religión unitaria se da cuenta de que una ética y una sabiduría, para ser efectivas, necesitan la ayuda de una religión que tome al hombre en su totalidad y le ayude a transformar y unificar. Así que la tecnociencia necesita una triple iniciación a la libre trascendencia del hombre en proceso de unidad y plenitud, y responde a esta necesidad mediante el ejercicio de ciertas formas de ritualidad en una forma de creencia. Consciente de los riesgos, la tecnociencia apuesta por un hombre mejor al servicio de un mundo a perfeccionar. A través de un conjunto de ciencias y técnicas, relacionadas con las parábolas evocadas anteriormente, se esfuerza por conseguir que la condición humana se base en la verdad de un lazo que se hace camino universal. Jalonaremos las etapas de esta marcha en la física moderna, en las ciencias biológicas y en las ciencias del hombre de la sociedad tecnológica.

1. Las ciencias físicas

A principios de siglo se produjo una verdadera conmoción en la física. El estudio de la radiación térmica de la materia y el del propio átomo, productor de radiaciones, condujeron a la hipótesis de los quanta discretos de energía. Alrededor de Planck, Bohr, Einstein, y tantos otros[100], la ciencia se enfrenta con la contradicción de las teorías y la ambigüedad de los conceptos. Observa el fenómeno de la interacción entre el estado infinitesimal de la materia y la intervención humana. Esta interacción se da entre una energía que podría ser a la vez, o indistintamente, la de la luz, la materia y el hombre[1] Esta relación, que parece corresponder a una mecánica que está entre el corpúsculo y la onda, lo continuo y lo discontinuo, sacude los fundamentos de la mecánica newtoniana. Desde ese momento hay una ruptura en la es-

[99] **J. Lesourne, *Les systémes du destín.* Dalloz, Paris 1976; *Les mille sentiers de ¡'avenir;* Hachette, Paris 1981; M. Cozier-E. Friedberg, *L'acteur et le systéme,* Seuil, Paris 1977.**

[100] **A. Einstein y L. Infeld, *The Evolution in Physics,* Simón 1938.**

[101] **L. de Broglie, *Matiére et lumiére,* A. Michel, Paris 1937; *Continu et discontinu en Physique moderne,* A. Michel, Paris 1941; *Physique et microphyisique,* A. Michel, Paris 1947.**

tructura de la ciencia y un cambio en los conceptos de realidad, tiempo y espacio. La física va de una tradición a otra. La nueva tradición, cuyo centro es la escuela de Copenhague, no renuncia al rigor del formalismo matemático, por el contrario, trata de precisar una ecuación universal (Einstein), pero manteniendo, por la coherencia de su teoría, las imprecisiones de las «relaciones de incertidumbre» (Planck) y las «relaciones complementarias» (Bohr). La realidad que trata de objetivar así, es una realidad de probabilidad potencial, que se impone por lo indiscutible de los descubrimientos que se han hecho. Además, se presenta en conjuntos o sistemas, cuyas diferencias la ciencia las explica por una energía que «sobrepasa» a lo real, según la fórmula propuesta por Heisenberg . En cuanto al tiempo y el espacio, dejan de ser independientes uno de otro y se conjugan a este lado de la luz, con ventaja para el primero, en un continuum que implica al hombre debido a la relatividad de todas las cosas y acontecimientos. La física moderna es la fundadora de la tecnociencia. Los físicos lo han visto claro. Han aprendido a asombrarse ante un universo tan acorde con la inteligencia humana"[103]. Han captado la importancia que tienen para el hombre las aplicaciones técnicas de sus descubrimientos en el campo atómico. Muchos de ellos se hacen preguntas al mirar la bóveda en que se inscriben la ética, la sabiduría y la religión para el mundo moderno[104]. ¿Acaso no están en el umbral de la creencia en la ritualidad de una presencia inmensa y eficaz?

En cualquier caso, el sentido del misterio rodea a la tecnociencia. En el origen de una aventura universal sobrecoge pensar en la aptitud para cono-

[102] **W. Heisenberg. *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science.* Alien and Unwin, 1958.**

[103] **Es bien conocida la observación de Einstein que Lévy-Bruhi anotaba en sus *Carnets:* lo más incomprensible del mundo es que sea comprensible. Menos conocido es este texto de L. de Broglie: «La gran maravilla en el progreso de la ciencia es que ésta nos ha revelado una cierta concordancia entre nuestro pensamiento y las cosas, una cierta posibilidad de aferrar, con la ayuda de los recursos de nuestra inteligencia y de las reglas de nuestra razón, las relaciones profundas existentes entre unos fenómenos y otros. Uno no se sorprende nunca bastante del hecho de que la ciencia sea posible»: *Physique et Microphysique,* pp. 229s. Estas líneas inspiraron a E. Gilson una breve nota titulada *Al margen de un texto* en *Louis de Broglie. Physuicien et Penseur,* A. Michel, Paris 1953. El metafísico piensa que esta declaración «sella el momento en que la ciencia toma conciencia del misterio que cubre su existencia». La microfísica recqjioce «una contingencia en el origen de su necesidad» con una sorpresa comparable a la de la filosofía y que promete un esfuerzo creativo» (pp. 253-58).**

A. Einstein, *Come io vedo el mondo,* trad. it. Giachini, Milano 1955, Newton Compton, Roma; N. Bohr, *Physique atomique et conniassance humaine,* trad. franc., Gauthier-Villars, Paris 1961. Einstein decía, a propósito de la física y la realidad que «sin creencia en la armonía de nuestro mundo, no podría haber ciencia» *(L'evoluzione de la fisica,* cit. p. 276). Y además: «si existe para mí un sentimiento que se podría llamar religioso es la admiración ilimitada por la estructura del mundo, tal como nuestra ciencia lo revela» (citado en el *Dictionnaire des philosophes,* PUF, Paris 1984). Bohr solía decir que la teoría de los quanta está de acuerdo con la antigua sabiduría de la armonía a la que añade además la tragedia de la existencia humana, en la cual el hombre es a la vez actor y espectador.

cer y actuar por caminos diferentes a los de la física, a pesar de que hayan sido éstos los que han despertado el sentido del misterio. Los físicos designan esta correlación turbadora cuando usan el verbo «revelar». Ahora bien, la belleza y armonía que aparece ante cada nuevo descubrimiento es identificable para la ciencia religiosa. Se trata del resplandor de lo sagrado en la unidad de una experiencia mental, que despierta al universo de lo simbólico, posible en física por la polaridad de una ritualidad de incertidumbre y complementariedad, que asocia lo visible a lo invisible. En el movimiento de un pensamiento simbólico se hace posible que la unidad del mundo cuántico implique al hombre con la unidad del universo entero[105]. Más aún, lo sagrado está presente en la energía de un simbolismo religioso cuando los físicos modernos se vuelven hacia las religiones orientales[106]. A ejemplo de la física teórica, taoismo y budismo ¿no hacen funcionar el mundo de manera potencial en una experiencia de unidad? Se puede pensar también, como proponen otros físicos, que se trata de formas irreductibles de potencialidad energética, y que esto ya es reconocible en la presencia de lo trágico en la física y la astrofísica actuales. En el cruce de estas investigaciones aparece la disposición a encontrar una correspondencia entre los mitos de las tradiciones cultuales y religiosas y los modelos a construir por la física de hoy[107]. Y es que los mitos, entre el símbolo y el rito, presentan lo trágico por medio de lo imaginario y lo onírico, que es lo que se adapta al conocimiento de la «realidad velada»[108]. Dan cuenta de una dimensión del conocimiento que es el de la tradición, ejercicio de memoria primordial, portador de sabiduría eterna y universal[109]. El hombre recuerda el misterio de sus orígenes[110]; este

[105] **B. Nicolescu, *Nous, la particule et le monde,* Le Mail, Paris 1985. A propósito de la teoría del *bootstrrap* topológico (G. Chew), el autor subraya: «se trata más bien de un símbolo, que hace emerger una visión unitaria del mundo. Este símbolo es inagotable, dentro de su precisión» (p. 63). La misma convicción se da a propósito de la complementariedad de Bohr, «*símbolo* que realiza por sí mismo la unidad de las contradicciones continuo/discontinuo, onda/cropúsculo» (p. 1776). Ahí se basa la certeza de que «el conocimiento científico es posible gracias a la activación, lo más intensa posible, de la mente» (p. 159).**

[106] **F. Capra, *The Tao of Physics,* Wildwood House, London 1975; D. Bohm, *L'ordre involué-évolué de l'univers et de la conscience,* en *Science et conscience. Les deux lectures de Tunivers.* Stock, Paris 1980, pp. 99-123).**

[1117] **B. d'Espagnat, *Mythes et modeles* en *A la recherche du réel. Le regará d'un phisicien,* Gauthier-Villars, Paris 1979, pp. 103-20; J. Vidal, *Aspects d'une mythique,* III, *Le mythe, principe heuristique pour une physique moderne,* en *Le Mythe. Son langage et son message,* HIRE. Louvain-la-Neuve 1983, pp. 51-57.**

[108] **B. d'Espagnat. *Un atóme de sagresse. Propos d'un physicien sur le réel voilé, Seuil,* Paris 1982.**

[109] **Nicolescu, *Nous, la particule...* cit. pp. 156-84**

[110] **M. Eliade, *La nostalgie des origines,* Gallimard, Paris 1971.**

recuerdo, de naturaleza religiosa, se hace presente cuando la inteligencia se acerca a los orígenes de la materia y del universo[111]. En resumen, al comienzo de la tecnociencia, física y astrofísica se dirigen al descubrimiento del alma del mundo[112], de su aliento o de su energía, y también de su destino, con el rigor de métodos experimentados y de la hipótesis basada en el simbolismo de una unidad efectiva entre la ciencia y la mente.

2. *Las ciencias biológicas*

A la vida distribuida en la materia le falta aún la ciencia del cuerpo. Desde la planta al animal y al hombre, una nueva elocuencia añade al silencio el ruido y el furor de un tumulto nuevo[113]. De ello dan cuenta las formas rituales que acompañan al proyecto de la tecnociencia, con la densa objetividad de las ciencias biológicas y la experiencia de una armonía renovada en secreto por el movimiento. En la unidad de los ritos se ejercita desde ahora una ritualidad de transformación evolutiva. Los simbolismos que la nutren sostienen una continuidad activa de la materia y del universo, en el corazón de la vida, que se encuentra en su centro y delante de ella[114]. El mito que interfiere a través de tantos lenguajes biológicos es ya un mensaje de progreso responsable[115]. Una ritualidad de transformación evolutiva dota de dirección y significado al proceso implícito en el hombre y el cosmos. Para la tecnociencia ya no se trata de conmoción, sino del riesgo de una marcha del universo hacia una meta desconocida, por caminos a descubrir. Notemos que no se trata de una finalidad debida a la decisión apresurada de un espíritu superficial. Al contrario, el soplo de la tecnociencia está inmerso en el camino de la ciencia, en sus aplicaciones y en la referencia a las parábolas inscritas en la bóveda mental de lo imaginario. Esta implicación asociativa del conocimiento y la acción alrededor del hombre, que reúne materia y vida, pone de manifiesto un orden de marcha universal. Su dirección tiene un significado complejo y simple a la vez en un crecimiento estadísticamente conforme a los programas depositados en cada cuerpo vivo y en sus conjuntos genéticos y capaz de hacer emerger formas o realidades juzgadas impro-

[111] **H. Reeves, *Patience dans l'azur. Evolution cosmique,* Seuil, Paris 1981; cfr. también J. Barrow, F. Tipler, M. O. Monchicourt, *L'homme et le cosmos. Le principe enthropique en astrophysique,* Payot, Paris 1984.**

[112] **M. Cazeneuve, *La science el l'áme du monde,* Payot, Paris 1983.**

[113] **P. P. Grasse, *L'évolulion du vivant,* Paris 1973).**

[114] **E. Morin, *La méthode,* MI, Seuil, Paris 1977-1980.**

[115] **F. Jacob, *La logique du vivant. Une historie de l'héredité,* Gallimard, Paris 1973: «el programa genético se transforma en el mismo momento en que se hace real», P. 319 F. Gros-F. Jécob-P. Royer, *Sciences de la vie et société.* Informe presentado al Presidente de la República de Paris, La Documentaron Fran^aise. 1979; J. Ruffie, *Traite du vivant.* Paris Fayard 1982.**

bables por las ciencias biológicas. Tiene el efecto de suspender y relativizar el orden de los fenómenos biológicos y nos lleva a pensar que la vida corporal tiene una «realidad velada» que no sería diferente de la realidad velada de la materia universal. De lo cual se deduce, para la tecnociencia, una práctica renovada de la ritualidad de incertidumbre y complementariedad. Entre lo visible y lo invisible, la fuerza de la vida recuperada por el hombre pone de manifiesto la fecha incierta de un tiempo orgánico. Su tragedia consiste en que apunta hacia la inercia, la entropía, la muerte; su alegría viene de que apunta también hacia la organización, la información, la transformación. En una gigantesca apuesta, estalla la ambivalencia. La armonía del silencio mental acusa su antagonismo básico (lo múltiple y lo uno) en el punto de encuentro de lo previsible y lo imprevisible, lo reversible y lo irreversible[116]. Por este hecho, la experiencia de lo sagrado, belleza de una armonía que proporciona un techo común a la investigación y al rito, pasa de la materia a lo orgánico haciéndose una especie de forma de sacrificio. No sólo es necesaria la pérdida de materia y vida, sino que es a través de esta entropía como se libera la dirección y el significado de una duración creativa. El tiempo de la vida, en la solidaridad de un cuerpo universal, es tiempo de transformación en medio de una génesis informada.

El fenómeno de la vida significa para la ciencia una responsabilidad que también tiene su precio. Lo viviente ¿no es capaz acaso de responder a un entorno que él adapta a su propio impulso, al tiempo que él mismo se transforma? El núcleo evolutivo de este aprendizaje se llama anillo de información; la cibernética se basa en la reproducción de este ejercicio en la materia, y ello permite también la informática. En este anillo circula un significado, que se impone en las formas resultantes, entre la identidad que se afirma en cada cuerpo viviente y la que se anuncia en la unidad de la vida y la plenitud del universo, codo a codo con el hombre[117]. Hay dos fuentes o centros autónomos del fenómeno biológico, que se complementan para transformarse en una secuencia de emergencias que llamamos evolución. El fenómeno de la vida comunica a la ciencia la reciprocidad de la conciencia, como un gesto de conocimiento. Entre la vida y la materia se establece una relación análoga a la existente entre sujeto y objeto, que se transforman el uno en el otro, a partir del primero y de lo que supera a ambos. El tiempo orgánico es una fuerza de interiorización y de manifestación. En él, la luz que funda al universo se convierte en luz de vida, radiación que transforma a la materia en una energía, cuya gloria se adapta a la conciencia del hombre.

[116] O. Costa de Beauregard, *Le second principe de la science et du temps. Entropie, information, irreversibilité,* Seuil, Paris 1963. El autor integra en su investigación los datos de la termodinámica, la física relativista y la teoría de la información. Ilumina la forma en que el tiempo reversible y el tiempo irreversible se concilian en la vida de la conciencia observante.

[117] «La vida surge al descartar el equilibrio (..) que genera la forma»: J. de Rosnay, *op. cit.* pp. 225.

De este modo, la originalidad de lo viviente consiste en dirigirse al hombre para informarle y solicitarle. Su flujo se consume, igual que el del hombre al nivel de su estructura biológica humana, pero su reflujo tiende a la unidad de una potencia regeneradora, en una plenitud corpórea que comunica a la ciencia el conocimiento de lo que podría no perecer y animarlo todo. El hombre, en la marcha del universo, responde anclando su propio proyecto en la bóveda alzada a su libertad. Persigue su iniciación a una ética colectiva, cuando relaciona los valores de su conciencia con los fundamentos biológicos de la responsabilidad. La sabiduría inmensa y eficiente, llegada de las profundidades de la física, afirma su autoridad en la escuela del sacrificio generador de formas, para una realidad de renovada consistencia. En fin, la unidad y plenitud de una evolución, que se construye al azar de un tiempo orgánico, despierta la experiencia de un tiempo de la vida eterna. La ritualidad de una «religión evolucionada»[118] remueve el sentido de lo divino en medio de la disposición a creer de una tecnociencia, capaz de captar a través del fenómeno de la vida, una historia en busca de alianza.

3. Las ciencias humanas

Sin embargo, para las ciencias humanas, parece que el movimiento de la materia y de la vida no sea una historia. Sólo el hombre hace la historia, gracias a la conciencia que se deja informar y decide actuar. El tiempo del hombre es, en primer lugar, la historia de sí mismo, en su medio y con su tradición[119]. Pero cuando las ciencias de la materia y las ciencias biológicas dan ocasión a la conciencia para que reflexione sobre el movimiento de la

[118] J. Huxley, *Religión sans révélation,* tr. fr. Stock, Paris 1968. «Una religión evolucionada es aquella cuya organización es tal que ayuda a unificar las diversas facultades humanas y deja a cada una de ellas la libertad de participar en un fin común» (p. 195). El título del libro refleja su prevención contra una «revelación» que pudiera ser un arma coercitiva en manos de una autoridad doctrinal. El biólogo inglés aboga por una «religión humanista evolucionista», forma natural de creencia desligada de las religiones institucionalizadas y relacionada con la apuesta del mundo moderno por conseguir que surja un «transhumanismo». Pero «¿qué forma revestirá esta religión? ¿Qué rituales o ceremonias practicará? ¿A qué cuerpo profesional o a qué clero recurrirá? ¿Qué edificios construirá y qué símbolos adoptará? Esto nadie puede predecirlo» (p. 242). Este tipo de religión, parecido a lo que nosotros llamamos ritualidad de la tecnociencia, gana en realismo cuando está orgánicamente ligada a una ética colectiva y a una sabiduría concreta, por una parte, y cuando, por otra, recurre a la vitalidad original de las grandes religiones.

[119] J. Ruffié, *De la biologie á la culture.* Flammarion, Paris 1983. El autor se sitúa «en el límite entre las ciencias biológicas y las humanas». Busca una «visión sintética del fenómeno evolutivo». Cree que es una tarea indispensable, aunque valora los riesgos. «Cualquier empeño puede parecer inútil. Pero los biólogos y los médicos de nuestra época no pueden dejar de tomar partido. Hoy día la historia no espera. Corre por delante de nosotros»; *Le vivant et l'humain. Entretien avec Georges Hahn,* Centurión, Paris 1985, p. 9.

materia y de la vida, el hombre sabe que su tiempo es diferente y responsable, en medio de la historia del universo que le apremia con urgencia[120]. El presente de esta historia suspendida en el emerger de la conciencia se expresa en el fenómeno de la tecnología[121]. La civilización de la máquina visible e invisible, soplo potente, mezclado con el del hombre, tiende a cubrir la tierra de una red de comunicaciones y producción. La impresión de vecindad, que las técnicas de difusión colectiva, o *mass media,* y las formas organizadas de trabajo han convertido en algo cotidiano, ha hecho presa en el globo, en un presente alargado. Se trata de una toma de conciencia inmediata del efecto de unidad y plenitud social y cultural[122]. La tecnociencia, comprometida mental y orgánicamente en la unidad diferenciada de la materia y la vida, percibe el fenómeno de socialización, conjunto relacional para un cuerpo surgido de la amalgama que forman todavía hombres y máquinas. Además, la cultura, animada por esta consistencia socializante y enfrentada a la diversidad de culturas, se hace génesis de civilización para un mundo reconciliado.

De este modo, el mundo moderno en movimiento reproduce el funcionamiento por conjuntos y sistemas, identificado con las leyes y principios de la mecánica cuántica y con los de la mecánica evolutiva. Sociedades y culturas se hacen y deshacen en una mecánica interactiva y participativa bajo el impulso de un tiempo real que unifica y dispersa. Para rendir cuentas del lazo que une al hombre con la realidad operativa de este movimiento, la tecnociencia se vale de un pensamiento sistémico[123]. Este último, como racionalidad de organización global, con la finalidad de adaptar e inventar, organiza en su base al tiempo cósmico dentro de un sistema ecológico o ecosistema estabilizador[124]. Además distribuye el proyecto animador del mundo moderno entre un sistema-ciencia, un sistema-tecnología y un sistema-desarrollo, los tres correlativos y cada uno de ellos autónomos, con una jerarquía de funcionamiento regulada por una armonía cuyo genio se adapta al hombre informado sobre la unidad y la plenitud[125]. En otras palabras, la «realidad

[12(1] **E. Morin, *L'unité de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturéis,* Seuil, Paris 1974; G. Hottois, *Le signe et la technique,* Aubier, Paris 1983.**

[121] **L. Mumford, *The Myth of the Machine. Technics and Human Development,* Secker and Warburg. London 1967: J. Vidal, *L'homme technologique, homme axial,* en «Cahiers Universitaires Catholiques», Paris 1978, pp. 5-8.**

[122] **M. Me Luhan, *Understanding Media: the Extensions of Man. McGraw-Hill,* New York 1964.**

[123] **L. Von Bertalanffy, *Théorie générale des sistemes,* trad. franc. Dunod, Paris 1973; J. Ladriere, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures,* Unesco, Paris 1977.**

[124] **J. M. Pelt, *L'homme renaturé. Vers une société écologique,* Seuil, Paris 1977; J. Vidal, art. *Ecologie et religión* en *Dictionnaire des Religions.* PUF, Paris 1984.**

[125] ***La science et la technologie au service du développement,* Conféreoce des Nationes Unies, Vienne, 20-31 agosto 1979 (Le Courrier de l'Unesco, Science et technologie: les coix du développement, Paris noviembre 1979).**

velada», que acompaña a la realidad velada de la materia y de la vida, es la realidad del hombre y de todos los hombres.

La ritualidad que anima a la tecnociencia en el hoy de la tecnología es una ritualidad de la humanidad en medio de la marcha del universo. Se trata de llenar la materia y la vida, transformando su consistencia energética en la consistencia del hombre, invitado a desarrollar su estatura, individual y comunitaria, en la apertura de un mundo inacabado. Este ejercicio de la humanidad exige un dominio del tiempo. Esta aspiración presente en la tecnociencia desde sus orígenes[126], relaciona cualquier mecánica evolutiva con una forma definitiva del tiempo. En otras palabras, el hombre respira por encima del tiempo. Si la ciencia no se adapta a la calidad de esta diferencia, entonces la gloria del hombre, demasiado basada en la materia y la vida, oculta a la conciencia toda la riqueza de su propio genio[127]. En cambio, si se adapta a ella, entonces se da una ritualidad de supervivencia o de inmortalidad que anima a la tecnociencia. La gloria del hombre aparece a la vez manifiesta y escondida. Manifiesta porque el hombre tratando de humanizarse más, lleva al universo a la gloria de la palabra que intenta que todo se cumpla en la historia. Un poder de simbolización trata de llegar a la unificación de los espacios colectivos de lo imaginario y lo onírico. La tecnociencia se ve arrastrada, por la fuerza de los símbolos y el mensaje de los mitos, a un verdadero ejercicio de imaginación científica .

Se trata de una especie de soplo religioso[129]. El mundo moderno ¿no está en movimiento hacia un conocimiento de lo divino en el punto exacto en que

[126] Mircea Hliade subraya que «la lucha por el dominio del tiempo —y su reverso o "lucha para sustituir al tiempo"— es un empeño humano, desde los "herreros" de la edad del hierro, hasta los "alquimistas" y "el hombre de las sociedades tecnológicas". Y añade: «más adelante se llegará a valorar sus implicaciones religiosas» (Historia de las creencias... cit... I, p. 68).

[127] Es un conflicto entre epifanías. Conviene interrogar al pensamiento religioso de Pierre Teilhard de Chardin. Dentro de una actualidad más inmediata, permite un discernimiento en la obra que publica J. P. Changeux, *L'homme neuronaI,* Fayard, Paris 1983. Este eminente neurólogo, porfesor del Collége de France, hace tecnociencia a través de la ciencia del sistema nervioso. Esta última, más relacionada consigo misma que con la realidad velada de la conciencia, oculta con sus evidencias la originalidad del hombre con su cuerpo, en medio de la materia y la vida.

[128] G. Holton, *The Scientific Imagination.* Case Studies... Univ. Pr... Cambridge 1978. El autor, profesor en Harvard, propone una recopilación de estudios animados por la búsqueda del espíritu que actúa en la ciencia, a partir de la física moderna. Pone de relieve una mentalidad común, autónoma e incompleta para cada uno de los investigadores, pero abierta al conjunto de todos ellos en un consenso que basa el reconocimiento de los *thémata* (discreto/continuo/complementariedad/simplicidad/complejidad, constancia/cambio/evolución...). Estos desarrollos concertados despiertan el proyecto original de una imaginación científica. Al compararla con la imaginación simbólica, sobre un fondo mental y en forma imaginaria, se ve que los *thémata* funcionan más o menos como los mitemas o mitologemas, en el cruce de callejones sin salida, en forma de una superación virtual de cualquier obstáculo. Lo que cambia, entre una y otra imaginación, es su relación con la palabra.

[129] Exagerada, sin duda, en Francia, debido al eco de un libro (R. Ruyer, *Le gnose de Princeton. Des savants a la rechercha d'une religión,* Paris, Fayard 1975), a pesar de todo, sigue siendo significativa la

se encuentran el hombre y el universo? Es verdad que se puede decir que el alma del mundo no es más que el alma del hombre, soplo inmortal prendido en el vigor y la amplitud de la tecnociencia por un espíritu de la tierra. Pero las metamorfosis de lo sagrado aún tienen que manifestarse. Habiendo pasado de la forma de la materia a la de la vida, la experiencia de lo sagrado trata de realizarse en el hombre que la domina. La gloria de una ritualidad de supervivencia o de inmortalidad no es suficiente para manejarlas. Por eso el mundo moderno cae en las formas secularizadas de múltiples sacralizaciones, que amenazan sobre todo a los valores de la ética colectiva, la autoridad de los sabios, la religión de la unidad y la plenitud. Lo cierto es que lo sagrado no puede llevar a cabo sus metamorfosis en el tiempo inalterable del hombre en trance de humanizarse, más que si la propia experiencia del tiempo lleva en sí misma la seguridad de una plenitud de los tiempos para el propio hombre, la materia, la vida, la historia. Una gratificación semejante, revelada por las religiones, inicia al espíritu empeñado en conseguir una tierra unificada en las fuentes creadoras y restauradoras de una historia de salvación. La conciencia, informada hasta el final de los tiempos, dispone de la riqueza de su genio y ejerce una ritualidad humanizadora, practicando una hermenéutica de libertad y sacramento del universo en marcha.

Jacques Vidal

determinación de algunos científicos de encontrar una religión donde apoyar su pensamiento, sus valores y su autoridad. Así, B. Nicolescu (op. cit. Cap. 10, *Vers une nouvelle transdisciplinarité,* pp. 237-245) dice: «el encuentro singular entre la ciencia y la Tradición puede tener un papel importante (...), nos recuerda que el hombre no puede ser excluido de un verdadero conocimiento y puede ayudarnos a redescubrir las virtudes del pensamiento simbólico, basado en la idea de la unidad entre el hombre y el mundo» (p. 244).

HERMENÉUTICA DE LOS RITUALES DE INICIACIÓN

Cualquier iniciación es un fenómeno complejo y ambivalente. Consiste en llevar al individuo, mediante ciertas instrucciones especiales, al conocimiento de ciertos datos hasta entonces ocultos, e introducirlo en un grupo determinado, en una sociedad secreta, donde se le llama a vivir una nueva existencia. El contenido de esta iniciación se podría definir como un conjunto constituido por ritos altamente simbólicos y enseñanzas ético-prácticas más o menos desarrolladas, con miras a la adquisición de un cierto poder y una cierta sabiduría, basados en un conocimiento esotérico, y que irán a desembocar en la modificación de la posición social o religiosa del individuo. De hecho, después de la iniciación, a pesar de seguir siendo el mismo, este individuo se ha hecho diferente. Pero no propiamente «otro»[130], puesto que sigue siendo el mismo hombre, la misma mujer con los mismos rasgos físicos, psicológicos y mentales: la iniciación le ha permitido simplemente acceder a otro nivel de existencia. Por lo tanto, podemos distinguir dos grandes tipos de iniciación:

— Los rituales de iniciación colectiva, que aseguran el paso de los chicos y chicas, por separado, del mundo de la infancia al de los adultos y que les preparan para asumir su responsabilidad social y para tomar conciencia de la propia existencia. Rigurosamente organizados por las comunidades étnicas, que se remiten a sus tradiciones específicas, estos rituales de integración social se encuentran en todas las sociedades tradicionales. Los múltiples

130 Tal como afirm

dans le monde moderne», en *Initiation. Studies in the Hislory of Religions. X,* Leiden 1965, ed. por C. J. Bleeker, p. 4.

ejemplos que nos ofrecen los rituales de paso de Africa negra[131], o de otras culturas[132], demuestran que se trata sobre todo de un desarraigo obligatorio respecto al mundo infantil. Esta «escuela de hombres», —por retomar la expresión que designa la iniciación entre los Mbala del Congo— es en realidad un conjunto de ritos, de pruebas físicas y psicológicas tendentes a socializar al individuo, insertándolo en su propia cultura. Así pues, según la exacta expresión de Víctor Turner, se trata de un ritual de *life-crisis* (crisis existencial) colocado en un momento crucial en la existencia de cada cual[133]. La educación que se da en ese momento se centra en la triple revelación de la sexualidad, la muerte y lo sagrado. Los ritos de iniciación significan, de hecho, un paso existencial de una sensualidad natural, desenfrenada, experimentada bajo el juego de las pulsiones y por ello declarada impura, a una sexualidad ritualizada, considerada como purificadora y sublimada, por el hecho de estar voluntariamente regulada según las normas del grupo social. Con los ritos de ablación se pone fin a un estado «primordial» andrógino, que, si fuese tolerado en la edad adulta, causaría una peligrosa y desagradable dualidad tanto física como psíquica. En este sentido, la iniciación constituye para los adolescentes la revelación de su propia identidad personal. Tal revelación se acompaña, en la mayoría de los casos, por una muerte simbólica, seguida de un renacimiento: el lugar en que se lleva a cabo la iniciación es el de la muerte, la muerte del niño alejado del universo materno, para que pueda alcanzar la madurez física y psíquica[134].

— El segundo tipo de iniciación reagrupa a los rituales que sellan la entrada libremente decidida de una persona en una cofradía, o comunidad religiosa restringida, a veces abierta sólo a uno de los dos sexos, donde reina la disciplina del arcano, la ley del secreto. Esta iniciación no tiene, como es natural, ninguna semejanza con los ritos de paso, que son obligatorios y que se sitúan en un momento determinado de la existencia. Ésta, de hecho, está abierta libremente a todas las edades y a menudo se presenta como una vocación, una llamada al conocimiento de lo divino. Este segundo tipo difiere del primero también por otro hecho importante, porque sella el paso de un estado de vida natural, profana, a otro sacralizado. Esta iniciación religiosa está, pues, llena de una dimensión soteriológica, afirmada con más o menos claridad, pero siempre latente. Se efectúa por medio de los misterios, que de alguna manera protegen el acceso a lo divino, cuya puerta abre la inicia-

[131] **Buena exposición panorámica en: L.V. Thomas y R. Luneau *La terre africaine et ses religions,* Paris 1975, pp. 214-237.**

[132] **M. Eliade, *Iniciaciones místicas,* Taurus, Madrid 1973. Ver también Jean Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine,* Paris 1958 pp. 324-364.**

[133] **V. Turner, *The Drums of Affliction* Oxford 1968; trad. fr. *Les Tambours d'affliclion,* Paris 1972, pp. 27-28.**

[134] **Ver T. Theeuws, *Nattre et mourir dans le rituel Juba (du Zaire),* Léopoldville 1960, p. 143s.**

ción. Desde la antigüedad encontramos numerosos ejemplos, no sólo de cultos de misterios bien conocidos (Eleusis, Isis, Mitra), sino también de la teurgia, camino de salvación que hacía posible, mediante rituales esotéricos, la comunicación y la unión del hombre con lo divino[135]. Parece, pues, evidente que la interpretación de los rituales simbólicos, efectuados en este segundo tipo de iniciación, no pueden situarse en el mismo plano que la de los ritos de integración social. En realidad, es mucho menos evidente y mucho más delicada, si no algo más —como en el caso de los cultos místéricos antiguos—, ya que estas iniciaciones no se han practicado en realidad desde hace siglos, tal vez más de un milenio. Aún en el caso de que lográramos reconstruir, más o menos claramente, a partir de textos a menudo incompletos, y de representaciones iconográficas, a menudo mudas, el aspecto material de estos rituales, su significado religioso permanecería bastante difícil de descifrar. La sola vista de los frescos de la *Villa de los Misterios* de Pompeya no nos permite darnos cuenta de la experiencia vivida en la iniciación dionisíaca. También nos podemos preguntar cuál haya podido ser el significado verdadero de las manipulaciones de las *hiera* y de la fórmula que acompañaba a la iniciación en los Grandes Misterios de Eleusis. Por lo que parece debía tratarse de una experiencia simbólica del aspecto más físico de la génesis de la vida, tanto más fecunda cuanto que procedía a la hierogamia del hierofante y de la sacerdotisa de Deméter, acompañada de la fórmula ritual: «empápate, concibe». Para poner un último ejemplo, ¿debemos pensar de verdad que la experiencia cataléptica vivida por Tespesio, durante la cual realizó un viaje al más allá, donde vio anticipadamente la aventura postuma de su alma, está basada en un proceso real de iniciación que Plutarco habría integrado en un mito, para expresar su propia opinión sobre la muerte y la conversión religiosa?[136]

En realidad, si queremos tratar de comprender qué clase de experiencia religiosa debían producir los rituales de iniciación —sin contentarnos con aproximaciones basadas solamente en las metáforas del lenguaje ritual— debemos partir, para cada caso específico, de una descripción de los ritos, de su desenvolvimiento concreto y material, así como de su desarrollo en el tiempo y en el espacio, lo más precisa posible. Pero en este análisis inicialmente descriptivo, debemos fijar nuestra atención, sobre todo, en el modo como estos rituales iniciáticos introducen al neófito en lo imaginario, donde toma conciencia de su propia existencia. En otras palabras, conviene analizar

[135] **Giamblico, *De mysteriis,* 1,11.**

[136] **Plutarco, *De sera numinis vindicta,* XXII, 563b-568f. Sobre esta teoría, véase también J. P. Couliano. *Esperienze dell'estasi dell'Ellenismo al Medioevo,* Laterza, Barí 1986.**

con cuidado los símbolos que intervienen y hacen significativo este pasaje al Ser, que es la iniciación. Es propiamente el símbolo el que da su sentido profundo a los ritos, ya se trate de ritos de integración social y cultural, o de ritos de agregación a comunidades religiosas. Así sucede, de hecho, con el significado de las pinturas rituales al caolín, en las iniciaciones africanas, y con las vestiduras blancas que se ponían, según la tradición del símbolo de la fe, los catecúmenos en la antigua Iglesia Cristiana. Lo mismo se puede decir del simbolismo de las symplegades que, como demostró Mircea Eliade, se encuentra en muchas pruebas iniciáticas[137]. A propósito de los rituales de iniciación, al culto de Cibeles y al de Mitra, ya he hablado del estrecho lazo existente entre los escenarios iniciáticos, a menudo muy arcaicos, y los símbolos fundamentales de la vida natural y de la energía sexual. [138] Estas religiones «del ímpetu vital»[139] unieron el destino individual al propio misterio de la naturaleza, en una serie de experiencias que permitían que el hombre conociera una cierta dimensión mística en las relaciones con lo divino, a pesar de que siguiera siendo, a menudo, algo impersonal y lejano.

Cada iniciación utiliza un conjunto de símbolos basados en las verdades arquetípicas del mito. Es en esta dimensión donde adquiere un significado que la hace operativa. Pero esto implica evidentemente que aquellos símbolos, igual que las metáforas que llenan el lenguaje ritual, se analicen siempre dentro de una determinada situación socio-cultural. Ya que, aunque los encontremos en muchos rituales de iniciación, nunca se trata de construcciones atemporales, cuyo significado sería idéntico en todos los tiempos y en todas las culturas.[140] Es importante, por lo tanto, notar el diverso valor simbólico de la desnudez ritual, ligada, entre los Gunnus de Porto-Novo (Benin), en el momento de la iniciación, al pacto de sangre, a la rectitud y buena fe necesarias, mientras que entre los Dogon, esa misma desnudez parece ligada al secreto de la iniciación: «cuando estamos desnudos, decía Ogotommeli, estamos mudos»[141]

También hay que procurar, a propósito de los numerosos rituales de iniciación, no hablar con demasiada rapidez de muerte y resurrección del neófito, cosa que no tiene sentido cuando no existe una verdadera creencia en una vida *post mortem.* Conviene hablar solamente de pasaje simbólico, de puesta a un lado del mundo natural en el momento del nacimiento, para pasar a un mundo gobernado por otras normas, ya se trate del mundo sociali-

[137] **M. Eliade, *Iniciaciones místicas, cit.* p. 108s.**

[138] **M. Meslin, «El simbolismo de los cultos de Cibeles y Mitra» en *1 simboli nelle grandi religioni.* Jaca Book, Milano 1988, pp. 157-170.**

[139] **Como he propuesto llamarlas en mi estudio: *Réalités psyquiques et valeurs religieuses dans les cuites orientaux,* «Revue Historique», 512, oct./dic. 1974, p. 313.**

[140] **Es particularmente interesante sobre este punto, la obra de V. Turner, *The Forest of Symbols. Aspectos of Ndembu Ritual Cornwell* University Press, 1967.**

P. Hazoumé, *Le pacte de sang au Dahomey,* Paris 1956; M. Griaule, *Dieu d'eau entretiens, avec Ogotommeti,* Paris 1966.

zado de los adultos, ya del de los creyentes. En fin, los presupuestos míticos de dioses que mueren y renacen siguiendo el ritmo de la vegetación y de la vida, no pueden implicar que los iniciados a su culto hayan creído verdaderamente que esos dioses resucitaran. Porque, se trata de hecho de un nuevo nacimiento, como aparece claramente en el análisis del ritual del bautismo de los prosélitos, que, ya cerca de nuestra era, los judíos tenían costumbre de administrar a los Gentiles que se convertían a la fe de Israel. Siete días después de la circuncisión se les sumergía desnudos en una piscina con agua corriente, de donde salían convertidos en verdaderos hijos de Israel. El rito de agregación a la comunidad de los creyentes insiste también en este nuevo nacimiento. «Todo prosélito es como un recién nacido» dice el Talmud de Babilonia.[142] De igual modo, el apóstol Pablo definirá el primero el significado teológico del bautismo cristiano: el descenso ritual del neófito al agua, se asimila simbólicamente a la muerte de Cristo y el nacimiento a una nueva vida espiritual, a su Resurrección (Rm 6, 3-4). El agua del bautismo es al mismo tiempo agua de muerte, donde queda sumergido el hombre viejo, y agua de vida, de la cual resurge. La inmersión bautismal permite al cristiano participar en una nueva existencia (Col 2, 12). De este modo, Pablo vuelve a encontrar el sentido de un antiguo simbolismo, presente en muchos rituales iniciáticos, pero lo llena de un significado teológico particular.[143] Es bien conocido que en la *primera Epístola* de Pedro (2, 2), se compara a los nuevos Cristianos con niños; esto aparece confirmado en muchas representaciones del arte paleocristiano de las catacumbas.

Quisiera sugerir ahora algunas reflexiones sobre aspectos, tal vez menos estudiados de los rituales de iniciación, que se refieren a su relación con el espacio y el tiempo, la iniciación como revelación y, en fin, la iniciación y el desarrollo de la personalidad.

Conviene determinar con precisión las relaciones de los ritos de iniciación con el espacio. Se conocen bien todas las variedades de ritos de separación, de retiro, de reclusión en una naturaleza salvaje y supuestamente hostil, existentes entre las iniciaciones del primer tipo. Este rechazo del espacio social y cultural sella claramente la ruptura con el espacio parental, al que pertenencen los jóvenes, muchachos y muchachas. Estos, pues, reciben la orden de penetrar en un espacio insólito, un espacio de soledad donde, poco a poco, deben descubrirse a sí mismos con sus propios límites físicos y psicológicos. Esta reclusión va acompañada del aprendizaje de un nuevo modo de vida salvaje —licantropía antigua— de la que tenemos numerosos ejemplos tanto en Africa como en Indonesia. Con ello se quiere comunicar a los ado-

[142] **Yebamoth 22a; 48b; 62a.**

[143] **M. Eliade, *Imágenes et symboles,* Paris 1952, pp. 199-212.**

lescentes que el paso a una nueva condición social es ante todo una ruptura absoluta con el modo de vida que habían llevado hasta entonces. En otros casos, en el mismo momento en que se lleva a cabo la separación del espacio socializado y cultural del grupo, esta reclusión se acompaña a menudo de privación de alimentos, que puede ir desde la abstención de alimentos naturales y vitales, a la ingestión de comidas repugnantes. A estos ritos de iniciación seguirán otros de reintegración en el espacio cotidiano donde, de ahora en adelante, el muchacho y la muchacha tendrán que llevar una existencia propia de adultos responsables. Tenemos un panorama inversamente simétrico de este recorrido iniciático, en la práctica de la *oribasia,* en el culto dionisiaco, que comportaba claramente el rechazo por parte de algunas mujeres a asumir su condición social y a llevar adelante el papel maternal que la Ciudad les imponía. La búsqueda del éxtasis —es decir, en sentido estricto, de un situarse fuera de sí mismo— en el seno de la naturaleza salvaje, desembocaba en una forma sacralizada de protesta.

Por esto, sería importante comprobar si esta relación simbólica con el espacio, que sigue al cambio de estado, se da también en los rituales de iniciación religiosa. ¿En qué medida están relacionados con la inscripción, en el espacio humano, de una zona reservada por el hombre a lo divino, zona sagrada por estar reservada al culto, donde el hombre puede experimentar a la divinidad? De este modo, se podría comprobar que el espacio iniciático está siempre separado del espacio cotidiano del hombre, debido a que se transforma, gracias a ritos concretos, que son actuaciones humanas, en un lugar en el que se genera una nueva condición del ser. Ya se trate de un espacio «salvaje» reconstruido en los límites del espacio culturalizado cotidiano, como en el caso de ciertas iniciaciones chamánicas, o de las chozas, cabañas para la exudación de los Indios de las Llanuras, o de una zona destinada por el hombre a la divinidad, delimitada por un recinto, es siempre en un «santuario» donde el iniciado es admitido, en el momento en que se adentra en este recinto que delimita, real o simbólicamente, el territorio sagrado dentro del espacio humano. De este modo, la iniciación permite al neófito entrar en un espacio intermediario entre el hombre y lo divino, espacio donde nadie puede aventurarse si no es digno de ello: «no te acerques y quítate las sandalias, porque el lugar en que te encuentras es tierra sagrada», dice Yahvé a Moisés (Ex 3, 5), palabras que encuentran un eco en las disposiciones dadas a los guerreros Sioux de no entrar en los círculos simbólicos que representan al cosmos y donde celebran la «Danza con el rostro vuelto hacia el sol» si no es con «los pies descalzos sobre la tierra sagrada».

Puede resultar tentador incluir los ritos de peregrinación en esta relación de los rituales de iniciación con el espacio sagrado. Ya que las analogías entre ellos son, de hecho, evidentes. Como en las iniciaciones tradicionales, los peregrinos se alejan voluntariamente del espacio, declarado profano, de la vida cotidiana, para tratar de llegar a otro lugar lejano, colmado de sacralidad. Como en los ritos de paso, la peregrinación impone una cierta destruc-

ción social provisional, que hace desaparecer momentáneamente las diversas condiciones individuales, que impone uniformidad con la simplicidad de los vestidos y los comportamientos. Pero sobre todo, más allá de las múltiples correspondencias que se pueden encontrar entre las pruebas iniciáticas y las dificultades, es decir, los peligros de la peregrinación, está la exigencia de un empeño personal semejante: la misma voluntad de andar hasta el límite de la propia capacidad de resistencia física y psíquica, con la finalidad de encontrarse con lo divino, fuera del propio lugar de vida habitual.[144] Es evidente que este paralelo sólo es válido si se hace con el segundo tipo de ritos de iniciación, y siempre que la peregrinación sea un acto libre y voluntario, del que el sujeto espere un cambio interior, una conversión a Dios. Ya que el recorrido de la peregrinación va desde un espacio y un tiempo profanos hasta un lugar y un tiempo sagrados, donde se encuentra lo absoluto, en una experiencia que es anticipación de la comunidad escatológica.

Las relaciones entre los rituales de iniciación y los tiempos se pueden establecer en dos niveles. Por una parte, en función del tiempo realmente vivido por el neófito en el momento de la iniciación, la cual puede constar de diversos grados repartidos en un arco de tiempo. Se sabe, por ejemplo, que en Eleusis debían transcurrir varios meses entre la iniciación a los Pequeños y a los Grandes Misterios, y un año, antes de que tuviera lugar la última revelación de la *epopteia.* En muchas culturas, y no sólo en las antiguas y tradicionales, la iniciación se vive como un periodo de probación, lleno de pruebas ascéticas, donde el progreso en el dominio de sí mismo y la adquisición de conocimientos cada vez más precisos que confieren poderes específicos, se va midiendo por grados. Esto es lo que sucede entre los Aborígenes de Australia, donde la entrega de la *tjurunga* tiene lugar hacia los 25 años, pero donde la iniciación prosigue durante una veintena de años, en que el iniciado aprende los relatos sagrados y los ritos que de ellos se derivan[145]. De modo que la iniciación del principio sólo fue el acceso a la vida secreta de la comunidad, a la cual el hombre pertenece desde ese momento, y donde recibe por etapas una instrucción que dura buena parte de su vida, para que más tarde pueda transmitir a los más jóvenes lo que sabe. Puede suceder que llegue a la edad madura o incluso a los umbrales de la vejez, antes de que reciba las últimas revelaciones.[146] Lo mismo sucede entre los Fulba. La iniciación de los pastores comprende, de hecho, tres fases de 21 años cada una. Comienza con la entrada en el parque y termina a los 63 años, con la «parti-

[144] **Ver el paralelo hecho por V. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture,* 1978, precedido de un estudio sobre «Death and Dead in the Pilgrimage Process» en *Religión and Change in southern Africa,* Pensylvania State University Press, 1977.**

[145] **J. G. H. Strehlow, *Aranda Traditions,* Melbourne 1947, pp. 119-122.**

[146] **C. H. Berndt, *The World of the First Australians,* Chicago 1964, p. 138.**

da» del pastor. La salida del parque se vive ritualmente como una especie de muerte, precedida por la entronización del sucesor, escogido por ser el más devoto y conveniente de los jóvenes pastores. El pastor le hace chupar su lengua, porque la saliva es el soporte de las palabras que deberá dirigir a los animales. Es, pues, el símbolo de sus conocimientos técnicos. Después le dice al oído el nombre secreto del jefe de rebaño, y por fin se va, después de haber cumplido, con esta iniciación, su función de pastor de la manada.[147]

Por otra parte, es importante hacer notar que, no sólo la iniciación se vive durante un periodo de tiempo más o menos largo, sino que además relaciona entre sí a individuos de edades diversas, el mistagogo y los neófitos. Esta diferencia de edad a menudo connota un simbolismo parental. Son un Padre o una Madre quienes introducen al iniciado en la comunidad, dándole así a luz a una nueva existencia después de haberle hecho seguir sus enseñanzas y cumplir los actos rituales que le han sido ordenados, del mismo modo que los padres guían los primeros pasos de sus pequeños. Con la iniciación, los neófitos se convierten en recién nacidos conducidos por un Padre o una Madre espiritual. Esta metáfora se encuentra en todas partes, tanto en el Vudú y el Candomblé como en los escritos apostólicos[1] o en la tradición hindú del *upanayana.* «El Maestro se queda preñado cuando pone la mano derecha sobre su discípulo y éste último nace como brahmán tres días más tarde con la oración solar».[149] De este modo, la enseñanza de la *savitri* es como un verdadero parto: cuando el Maestro acepta a un discípulo, queda preñado de él y le da a luz al entregarle el texto de esta oración. Por eso el iniciado es un «nacido dos veces». Se comprende que el nuevo nacimiento provocado por la iniciación coloque a los que se benefician de él en una relación de dependencia espiritual, análoga a la dependencia física de los niños. La iniciación, pues, funciona aquí como una especie de contracorriente respecto al tiempo vivido por el iniciado, ya que le invita a un flash-back existencial. Entrar en la tradición, cosa que sucede mediante la iniciación, aparece como una vuelta atrás, a veces, aunque no siempre, caracterizada ritualmente por un simbólico *regressus ad uterum.*

Por esta razón, la iniciación se encuentra a menudo ligada a una anámnesis, en la que el individuo descubre su verdadera identidad, recordando un tiempo primordial, donde se encuentra su origen, y al cual le liga concretamente una secuencia de maestros espirituales, el último de los cuales le da a luz a una nueva vida. Tenemos un ejemplo de los más elocuentes en los ritos que acompañan a la entrega de la *tjurunga* al nuevo iniciado, entre los Aran-

[147] A. Hampaté-Ba y G. Dieterien, *Koumen,* 1961, p. 20.

[148] (1 Pe 2, 2); (1 Cor 3, 1-2); (Cor 6, 13); (Gal 4, 19); (Tt 1, 4); (1 Jn) *Passim.*

***Satapatha-Brahmana,* XI, 5, 4; cfr. *Aitareya-Brahmana,* I, 3: «el sacedote transforma en embrión a aquél a quien consagra».**

da de Australia. Una vez que «él aprende la verdad por primera vez», el Maestro le revela que él es la reencarnación del héroe fundador, el jefe del clan, y que, por lo tanto, desde aquél momento tendrá que procurar mantener las tradiciones del clan que le han transmitido sus padres, para que él, a su vez, las vuelva a transmitir a otros. Su *tjurunga* es el signo tangible de que desde ese momento entra en el *altjira,* el «tiempo del sueño», donde encontrará a su místico antepasado, modelo de todas sus acciones. Como Strehlow ha hecho notar, al entrar en el *altjira,* que es la tradición propia de su pueblo, el hombre revive la biografía de su héroe mítico como relato de sus propias acciones, a partir de los mitos primordiales, en el alba de la vida, cuando fue creado el mundo en que hoy vive. El papel de la memoria de las cosas sagradas es, pues, esencial para comprender que este mundo tiene otro sentido, escondido, que el hombre sólo puede conocer con la iniciación a la tradición, que entronca con los orígenes sagrados de su familia y de su clan. Esta anámnesis, este recuerdo es lo que convierte en real el mundo familiar del hombre y le confiere un sentido, al sacralizarlo. Así pues, es tarea del hombre iniciado mantener la cohesión de este mundo, repitiendo en cada existencia individual y en cada instante, los acontecimientos y las acciones del tiempo del sueño. Pero este pasado mítico siempre es, en realidad, un presente vivido, ya que el hombre tiene el deber de repetir los actos de los antepasados fundadores y de sus héroes, que no cesan de construir la historia del grupo humano, por medio suyo. Así que la anámnesis exigida por la iniciación coloca al hombre en un tiempo que no es otra cosa que un presente inmutable y permanente, el de los mismos comienzos de la vida.

Mircea Eliade ha insistido bastante sobre el valor liberador de las técnicas de anámnesis, de retorno a los orígenes, para que sea necesario insistir ahora en ello.[150] Hagamos notar, sin embargo, que este valor soteriológico de la anámnesis iniciática está claramente afirmado en la Gnosis. El hombre se puede transformar en un ser espiritual después de haberse sumergido en la fuente bautismal del *Nous,* porque así conocerá el origen del alma. Después de este bautismo, el hombre gnóstico «sabe por qué ha entrado en la existencia, mientras que los demás ignoran por qué y de quién han nacido.[151] De este modo, esta toma de conciencia y el hecho de que reconozca su origen divino, permiten al hombre volver a subir al Padre, «lugar de perfección del Todo». El *Himno de la Perla,* casi seguramente de origen iránico, está construido enteramente sobre este tema de la anámnesis, y de la identidad fundamental encontrada gracias a ella[152]: El joven príncipe, hijo del rey,

[150] **M. Eliade,** ***Aspects du mythe*** **Gallimard, Paris 1968, p. 95 ss.**

[151] ***Corpus hermelicum,*** **I, 4, 4. Ver el pasaje paralelo en el** ***Codex Jung,*** **22, 13-19: «El que posee la gnósis sabe de donde viene y adonde va».**

152 J. E. Menard, ***Le Chant de la Perle,*** **en «Rev. se. reí.», 42, 1968 pp. 289-325 y** ***F***
fue de la mémoire chez les Gnostiques, **en Rev. s. reí. 54, 1980. pp. 298-310.**

está desorientado, alienado y perdido en un mundo extraño. Este sentimiento de extrañeza que le invade es, sin embargo, una cualidad necesaria, tan importante para el gnóstico, como el recuerdo de su propio origen. Porque tan peligroso es perder la memoria de los propios orígenes, como tratar de familiarizarse con el mundo material. De modo muy similar, el análisis comparado de los ritos funerarios de Osiris, iniciación a la muerte, y del bautismo cristiano, ha llevado a S. G. F. Brandon a concebir la idea de que la iniciación religiosa tiene como efecto principal el procurar un sentimiento de seguridad frente a la irremediable fuga del tiempo. De hecho, cree que estos dos rituales se pueden considerar como ritos de paso de un tiempo biológico a un estado de bienaventuranza eterna, que se sitúa más allá del poder mortífero del tiempo vivido por el hombre.[153] Tal parece ser, pues, este segundo nivel de la relación entre los diversos rituales de iniciación y el tiempo: se trata en realidad de una nueva existencia, a la que el iniciado es llamado y que desde ahora pone su nueva vida en relación con un tiempo mítico que es el fundamento mismo de los ritos de iniciación. Pero que también y sobre todo es un tiempo deseado, esperado, vivido por el hombre como la vuelta a un tiempo original, o como la anticipación, *hic et nunc,* de una escatología bienaventurada.

Debemos considerar ahora la iniciación en cuanto revelación. No sólo porque en el curso de los ritos se revelan al iniciado cosas sagradas, símbolos cuyo significado oculto aprende —como en los misterios antiguos, o en las iniciaciones australianas o melanesias se revela el *rhombos*—, sino también porque la iniciación revela al individuo una verdad fundamental que, desde ese momento, se convertirá en la estructura de toda su existencia. Un ejemplo claro de esta función reveladora aparece en el ritual *shalako,* practicado por los indios Zuni y Hopi.[154] Se sabe que este ritual incluye danzas de máscaras que escenifican la creación de las diversas estructuras sociales, de las hermandades médicas y de las sacerdotisas del sol y de la luna. De este modo, se explica el origen de los dioses enmascarados, los *Kachinas,* cuya llegada a la tierra, su estancia entre los Indios y su partida se celebran en este ritual. La partida de los dioses es seguida por cinco noches de danza, por el ritual de las Vírgenes del Maiz y por las bendiciones de las casas *shalako.* El ciclo festivo se termina con un banquete en el que participan los dioses *kachinas* junto con sus huéspedes humanos. Se trata, pues, de un verdadero drama religioso, que dura días y noches, y que asocia a cantos litúrgicos danzas bailadas por los dioses, personajes con máscaras, cuyo material, diseño y colores tienen un significado preciso, indicado por el mito. Después de ejecutar este ritual, tiene lugar la iniciación de los niños, entre

[153] **«Time in some ancient initiatiory rituals», en *Initiation cit.* p. 40s.**

[154] **Ritual estudiado por Jean Cazeneuve, *Les dieux dansent a Cíbola,* Paris 1957.**

10 y 12 años, a la sociedad *Koticana,* es decir, la misma de los portadores de las máscaras de los dioses *Kachinas.* La parte importante de esta iniciación consiste en el hecho de que los padres y los tíos de los niños, es decir, los adultos se quitan la máscara, revelando así que los *Kachinas* eran ellos. En la autobiografía de un indio Hopi tenemos un testimonio en que nos cuenta cómo esta revelación le produjo un gran shock: «cuando los *Kachinas* entraron en la *kiva* sin la máscara, tuve un gran shock. Ya no eran espíritus. Los reconocí a todos y me sentí muy infeliz porque siempre me habían dicho que los *Kachinas* eran dioses. Me sentía turbado y furioso al ver a los padres y a los tíos del clan haciéndose pasar por *Kachinas.* ¡Pero lo peor de todo fue ver a mi padre![155] Es un testimonio que grita la verdad, que nos obliga a preguntarnos cuál es el significado de este ritual de iniciación: ¿por qué la iniciación se presenta como desmitificación? ¿Será para destruir una creencia infantil análoga a la de Papá Noel, en el momento en que los niños pasan a la edad adulta? No lo creo, porque esta revelación sólo se hace a los que son iniciados precisamente en la danza de los *Kachinas.* La continuación del ritual es clarificadora. De hecho uno de los padres les explica lo que sigue: «Ahora sabéis que los verdaderos *Kachinas* ya no vienen como antes a danzar entre los *pueblos»*[156]. En otras palabras, el paso a la vida adulta, caracterizado por la integración en la hermandad de los danzantes enmascarados, es también el paso de una convicción, a la fe religiosa. Los *Kachinas* son espíritus y por lo tanto, invisibles, y el adulto creyente, a quien se ha revelado esta verdad, puede decir desde ahora: sé que los *Kachinas* a quienes se ve danzar no son los espíritus, puesto que son nuestros padres y tíos. Pero también sé que los verdaderos *Kachinas* están presentes cuando los danzantes llevan la máscara. Así pues, la iniciación ha conferido un conocimiento superior y secreto del ser real de los dioses, que no consiste en cambiar los rostros enmascarados por verdaderos dioses, sino en creer que, a través de ellos, existen los verdaderos *Kachinas,* invisibles, pero presentes. Se impone a los iniciados la ley del silencio, la cual crea dos niveles de creencia y de fe, separando a los que creen que las máscaras son los dioses de los que saben cómo son las cosas. Así, este ritual *shalako* aparece claramente, en su revelación iniciática, como «un ritual superdeterminado»,[157] que consolida el orden social y rejuvenece al mundo, integrándo en él un pasado mítico, pero que además aporta una creencia religiosa sobre la existencia de los dioses entre los hombres.

En otros rituales la revelación iniciática puede tener por objeto un particular tipo de relación con la divinidad, como la somatización de lo sagrado, vivida en los cultos de posesión. Estos, de hecho, conocen el trance salvaje

[155] **Talyesva, *Soleil Hopi,* París 1958, p. 75.**

[156] **En español en el original (N.T.).**

[157] ***Le réve, la transe et la folie,* Paris 1972, p. 93.**

que señala la penetración del «espíritu» en un individuo aún no iniciado. La violencia de este trance es tal que recuerda a la locura. Sería un peligro, si no hubiera manera de controlarlo. Por eso el poseso es conducido al «santuario» donde recibirá los diversos grados de iniciación, cuya función es recuperar este trance salvaje y manipularlo, de modo que se convierta en un fenómeno de posesión. Como Roger Bastide ha demostrado, el trance salvaje, en realidad, no es más que el «síntoma de un deseo divino»[158], la manifestación de una llamada a la que es necesario responder. La regulación de este trance se lleva a cabo mediante el expediente de la iniciación, que al mismo tiempo se basa en una mitología —el culto de una imitación a los dioses— y sobre toda una educación corporal y sensorial que debe hacer al iniciado dócil a la voluntad divina. Lo que se pretende es transformar el trance originariamente salvaje en un reflejo condicionado, mediante estímulos particulares. Al hacerlo así, se revela al hombre o a la mujer una forma de unión con lo divino completamente nueva y de la cual, ni uno ni otra, habían tenido hasta entonces clara conciencia. La iniciación, pues, es el lugar de una experiencia psicosomática del dios. Así la iniciación al *Vudú* pretende ligar lo más estrechamente posible al iniciado con el mundo de los *loa.* Este lazo se realizará mediante una posesión personal, caracterizada por la irrupción brutal del *loa* en busca de un receptor, de un lugarteniente, o *bossale* (en Haití). Cuando éste esté poseído por el espíritu, resultará de ello una alianza entre un elemento espiritual y un elemento humano, una unión especial entre el iniciado y «su» *loa,* que toma el sexo opuesto al de su receptor. Así pues, la iniciación ha revelado una elección, que se manifiesta en la posesión de un cuerpo, «el primero y más natural instrumento del hombre», y que se ha convertido en el lugar obediente y la residencia del dios/espíritu. Por eso, en el *Vudú* haitiano, se imprimen signos iniciáticos en las piernas, los brazos y los hombros, que el iniciado recibe diciendo «eso es lo que he encontrado al nacer».

Debemos recordar ahora brevemente la estrecha relación existente entre la iniciación y el desarrollo de la personalidad. Claramente el ritual no cambia la personalidad del iniciado, no modifica lo más específico de los componentes físicos y psicológicos de cada cual, pero sí le confiere un nuevo sentido y una nueva condición. Además, la iniciación provoca y connota un cierto conocimiento de los mitos fundamentales que justifican el puesto del hombre en una sociedad determinada y le indican el comportamiento a seguir. A partir de este dato paradigmático, se desarrolla en el iniciado una verdadera creatividad individual basada en conocimientos técnicos precisos. Ahora bien, tratándose de una iniciación religiosa, se nota la manifestación del deseo de una *metanoia,* de una conversión a otros valores, generadora de un desarrollo espiritual y de una maduración a través de la cual el individuo

[158] ***Le réve, la transe et la folie,*** **Paris 1972, p. 93.**

accede a una existencia responsable. Su vínculo libre y responsable en el ámbito de una *milicia,* una hermandad, una comunidad, donde la fraternidad parece tanto más cálida y tranquilizadora, cuanto más secreta, se caracteriza siempre por un juramento que liga al sujeto por el resto de su existencia, Dominique Zahan ha demostrado claramente que, entre los Bambara, la iniciación es en realidad un *continuum* que se desarrolla a través de seis sociedades iniciáticas y que sólo se termina con la muerte.[159] Esta constituye una experiencia que se hace más arriesgada de día en día, ya que se trata de una profundización ininterrumpida de la personalidad, una respuesta a la «llamada a la vida interior, a la búsqueda de lo invisible, al diálogo con la divinidad».[160] Ya en la antigüedad, la teúrgia se situaba en un marco de vida devocional, donde los ritos, al repetirse, contribuían al perfeccionamiento del iniciado hasta el atardecer de su vida.[161] Así que la iniciación es portadora de una sabiduría oculta que, al revelar al hombre su verdadera naturaleza, calma su angustia existencial, presentándole como finalidad de su existencia el realizar al máximo sus capacidades. Tanto si se coloca en un contexto social y cultural, como si trata de establecer relaciones especiales con lo divino, la iniciación es un factor de cohesión y de coherencia para los individuos que se someten a ella, tanto como para las sociedades que la practican.

La sabiduría revelada por la iniciación tiene su origen en una tradición. Ahora bien, como lo demuestra claramente la etimología de la palabra latina *traditio,* nuestra palabra «tradición» esconde dos realidades diferentes: el acto de transmitir a alguien un modelo de vida, una sabiduría que no tenía hasta aquel momento; y el contenido de lo que se transmite. Será oportuno, por lo tanto, distinguir con exactitud el acto de la transmisión de lo que se comunica a todos los miembros de una comunidad social o religiosa, y que se convierte en bien común de todos ellos, en principio de identidad, modelo de comportamiento donde reconocerse. Por eso toda tradición es educativa: se hace cargo de un individuo y le enseña una disciplina de vida, siguiendo las reglas de la comunidad a la que pertenece. Ella le revela el sentido de la vida a partir de la experiencia de una realidad vivida cotidianamente a través de las creencias religiosas. Es, por tanto, esencialmente, una vida transmitida y recibida al mismo tiempo. ¿Cómo se realiza esta transmisión? Dado que ninguna tradición puede existir fuera del grupo social, o de la comunidad de los creyentes, es absolutamente evidente que la tradición no puede transmitirse más que a aquellos que se agregan a ese grupo o a esa comunidad, según unas reglas de iniciación bien precisas. El desarrollo de la persona está precisamente en esta relación intrínseca entre tradición e iniciación. El hom-

[159] **Dominique Zahan,** ***Sociétés d'initiation Bambara, le N'domo, le Koré,*** **Paris, La Haya 1960.**

[160] **D. Zahan,** ***Religión, spiritualité el pensée africaines.*** **Paris 1970, p. 90.**

[161] **Giamblico,** ***De mysteriis,*** **V. 22.**

bre nuevo, renacido tras la iniciación, tiene que crecer y madurar, poco a poco, ya que aún no posee la totalidad del propio ser. Así, en ninguna sociedad es un don natural, sino el producto de la historia propia de cada uno que empieza con la iniciación a una tradición, y que «es la historia de un yo-con. que es conciencia de sí mismo, del otro y del Completamente-Otro»[162]. Los rituales de iniciación constituyen una dimensión necesaria para cualquier existencia humana, una respuesta a la aspiración que todos sentimos de sobrepasar los propios límites para realizar la plenitud de nuestro ser, viviendo una experiencia de identificación con lo divino.

Michel Meslin

[16] **J. M. Agoussou, «L'Anthhropologie africaine et la notion de personne» en *L'expérience religieuse africaine et les relations interpersonnelles.* I.C.A.O., Abidjan 1982, p. 239.**

Segunda Parte

LOS RITOS DE INICIACIÓN Y LAS RELIGIONES

INICIACIÓN A LA SABIDURÍA EN LA SOCIEDAD AFRICANA

La sabiduría ancestral

Los ritos de paso y las ceremonias iniciáticas han sido objeto de numerosas y detalladas descripciones, debidas a renombrados africanistas. Los autores que tratan estos temas hablan largamente sobre lo que *se hace* en el curso de la iniciación, pero raramente prestan atención a lo que *se dice.* Pocas son las fórmulas iniciáticas que han sido descifradas, y los escasos fragmentos que se citan, a título de ejemplo, dejan ver claramente la dificultad de la empresa[163]. Los informadores se muestran reticentes. Sólo cuentan fragmentos de relatos. Piden expresamente que no se publique su nombre ni el de su pueblo.[164] El obstáculo de la lengua es prácticamente insuperable. El esoterismo es constante. En pocas palabras: la empresa es difícil y por ello se comprende que los «textos» iniciáticos hayan sido dejados en la sombra.

Y, sin embargo, el papel de la palabra iniciática es con mucho el más importante, ya que contiene lo esencial. Los ritos de paso incluyen necesariamente una enseñanza típica, transmitida de generación en generación. Este ensayo sólo pretende poner el acento sobre este aspecto del ritual iniciático ¿Cuál es el contenido de estas fórmulas estereotipadas? ¿Qué es lo que transmite el formulario tradicional? ¿Cómo consigue la sociedad perpetuar el sistema?

Para tratar de responder a estas cuestiones, quizá no sería inútil repetir ^e en la sociedad africana la tradición se transmite oralmente. El patrimo-

[163] Cfr. G. Calame-Griaule, p. 484. quien cita sólo tres «versos» de un largo texto iniciático.
[164] Cfr. D. Zahan, p. 257.

nio cultural del continente negro, con toda su riqueza y complejidad, es oral. Esta característica común, el hecho de que sea oral, no sólo condiciona las producciones culturales, sino también la mentalidad. En Africa, para poder hablarse, hay que acercarse.[165] La palabra, tan importante para relacionarse, lo es aún más cuando se trata de la palabra de los antepasados, la que se recibe con los ritos de iniciación.

El proceso iniciático

El término rito designa generalmente un esquema relativamente rígido que contiene determinados actos y palabras estereotipadas. Su finalidad consiste en ligar al individuo, mediante los actos rituales, al orden social y reforzar su respeto por este orden. Se ha dicho que la universalidad de los ritos fundamentales sugiere la presencia de un elemento biológico, hereditario, en este tipo de comportamiento social de la especie *homo sapiens*[166]. Este fundamento biológico es la superviviencia, tanto del grupo como del individuo.

Toda iniciación comporta necesariamente una enseñanza destinada a los inmaduros, a los jóvenes inexpertos. Los períodos críticos de la existencia: adolescencia, pubertad, matrimonio, son momentos escogidos por los depositarios de los ritos para entregar sus enseñanzas. Como depositarios de una autoridad sapiencial, los iniciadores completan la educación recibida en el seno del grupo familiar. Ellos someten a los futuros iniciados a una serie de pruebas destinadas a formarles para la vida. La iniciación, en sentido abstracto, está asociada a la muerte y al renacimiento. Así, para enseñar el paso de la infancia a la edad adulta, las ceremonias rituales preveen una alternancia de renuncias y renovaciones. La iniciación siempre es selectiva. La separación sexual severamente aplicada, la separación en grupos según la edad —con prohibición de cualquier contacto social—, favorecen el espíritu de grupo; el cambio de peinado, de vestido, de adornos y a menudo de nombre, marca la ruptura con el mundo infantil y la mutación. La nueva identidad no se hace definitiva más que después de pasar pruebas dolorosas y recibir un entrenamiento severo.[167] El aguante ante el dolor, la resistencia a las pruebas iniciáticas, el coraje y la toma de conciencia de uno mismo aparecen ligados a la represión consciente de los sentimientos infantiles y femeninos[168]. El objetivo de esta ruda escuela no es otro que el de forjar el carácter.

Los ritos de paso aportan un cambio en la manera de ser. Los muchachos deben salir de ellos más viriles, y las muchachas más femeninas. La circunci--

[165] Cfr. H. Maurier, sobre todo el capítulo IV, apéndice 3, titulado *L'oralité africaine.*

[166] Cfr. J. Huxley, p. 292.

[167] Cfr. Zahan, pp. 116-118.

[168] Cfr. J. Huxley, p. 273.

sión y la excisión, signos impuestos por la costumbre propia de tal o tal grupo, caracterizan su pertenencia a éste. En otros lugares, otros medios concretos y visibles testimonian el paso a un nuevo estado: tatuajes y escarificaciones, corte de la punta de los dientes, etc. En la iniciación hay sin duda regeneración y sufrimiento. Ser iniciado significa pasar un umbral de la vida. Y, a veces, tras varios años de ausencia, como sucede entre los Sara de la República Centroafricana[169], los nuevos iniciados regresan al seno del grupo con la aureola de un nuevo prestigio.

La tradición oral ritualizada

Sin embargo, lo esencial de los ritos de paso no está en los signos exteriores. La razón primordial de la iniciación es asegurar a un grupo de jóvenes el paso de la ignorancia al saber. Para conseguirlo, los iniciadores han puesto ante los futuros iniciados una serie de obstáculos que les obligan a crecer para superarlos. Todas las descripciones se fijan en este aspecto. Pero el aspecto espiritual del acontecimiento parece haberse esfumado. Es verdad que se mencionan las tradiciones clásicas, ignoradas por el vulgo y que, en este caso, se transmiten bajo el vínculo del secreto. A veces se citan, aunque no demasiado, los mitos que están en su origen, o relatos de migraciones, técnicas de caza u otras prácticas. Cada grupo humano ha seleccionado aquello que le ha parecido digno de interés, para que su recuerdo no desaparezca.

Pero existe un fondo común, una forma de conocimiento que se encuentra por todas partes en Africa, al sur del Sahara. Se trata de una enseñanza iniciática que aporta a los neófitos, saber, perfeccionamiento y enriquecimiento. Esta institución tiene su lógica, pero para comprenderla hay que dar un paso más. Los numerosos análisis de ceremonias iniciáticas de que disponemos se pueden reducir a la unidad, si admitimos un hecho esencial: la iniciación, en su conjunto, significa una invitación a seguir las reglas del clan. Estas reglas se encuentran diseminadas, ya que las culturas orales tienen todas una actitud muy poco sistemática por lo que respecta al saber. En una palabra, el conjunto de las reglas tradicionales es la Ley que regula al grupo. Se pide a los jóvenes que memoricen fielmente todo lo que les va a servir de ayuda para no desviarse del recto camino. Seguir unidos, ya que el grupo necesita cohesión, ser solidarios, puesto que el hombre necesita a sus semejantes para sobrevivir, y sobre todo, obedecer al jefe. En la iniciación, la sumisión es de rigor, ya que garantiza, ante todo, el dominio de sí mismo, además de que la obediencia a los instructores permite esperar la docilidad hacia los ancianos.

169 cfr, *Dictionnaire des civilisalions africaines,* p. 50.

En pocas palabras, la iniciación pretende formar individuos conforme al modelo cultural propio del grupo, seres útiles a la comunidad. Por eso cada cual debe aprender a ser «sabio», es decir, reflexivo y moderado en su comportamiento. Por eso, en el curso de la iniciación, cada cual debe aceptar sin lamentarse, las vejaciones, los abusos, los castigos corporales. Porque están destinados a formar la personalidad. Cuanto mayor es la cohesión del grupo, tanto más aumenta la presión sobre la conformidad.

El objetivo fundamental de toda iniciación —que no haya degenerado en un estéril formalismo— es enseñar a observar la sabiduría tradicional en la que se basa la vida del grupo. Las muchachas, por ejemplo, confiadas a una matrona, reciben una enseñanza sobre el comportamiento social de la mujer, sobre todo en lo que respecta a sus relaciones con el marido y la familia de éste. Estaría equivocado quien pensase en una especie de consejero conyugal, dispensador de buenas palabras y de normas de buena conducta. Nada de moralismos: los adolescentes participan activamente en los relatos, cuyos estribillos cantan a coro, descubriendo con delicia sabrosas alusiones en ellos. En los entresijos de estas tradiciones, mil veces repetidas, se encuentra diseminada la enseñanza. El juego tiene un papel importante en estos métodos educativos. Las cantinelas, los bailes, los juegos de corro y los cantos se alternan con concursos de acertijos y adivinanzas. Los trabalenguas suceden a cuentos y fábulas. Como es natural, cada sociedad tiene sus preferencias y sus peculiaridades. En todas ellas, sin embargo, la tradición difunde y destila concretamente los valores esenciales de la existencia: el bien, el mal, la vida, la muerte.

A veces se obliga a los iniciados a recitar a coro letanías de proverbios. Algunos recurren a estratagemas, para estimular la memoria. Los Lega, al oriente del Zaire, por ejemplo, atan el extremo de una larga cuerda a dos estacas. Atan a la cuerda un montón de cosas pequeñas: guijarros perforados, caracoles y otras conchas, plumas de pájaro y trozos de pieles de animales, semillas y fruta, trocitos de bambú, puntas de flecha, objetos de mimbre y otros objetos artesanales.[170] A cada objeto corresponde un proverbio o incluso más. Por ejemplo, un fragmento de liana evoca la locución: «Entretejidos como las lianas, los Lega forman una sola cosa»[171]. En otras palabras, la unión hace la fuerza. Este no es el único caso en que se ha encontrado un sistema de memorización por medio de objetos. En el Camerún, el mismo tipo de cuerda de los proverbios sirve también para recordar frases sentenciosas durante los ritos de iniciación.

[170] Cfr. G. Defour. Las encuestas llevadas a cabo por el autor durante más de diez años en varios pueblos y clanes le han permitido registrar más de doscientos objetos simbólicos evocadores.

[171] *Ibid.* p. 143. Otras ocho locuciones contienen la palabra *liana* en contextos totalmente diferentes.

El término proverbio usado aquí, sirve, en realidad, pra designar una extensa gama de citas estereotipadas de carácter sentencioso[172]. Estos, por otra parte, no se limitan al período iniciático, sino que se los encuentra en abundancia en todas las producciones culturales, desde los mitos etiológicos hasta las nanas[173]. Como imagen, el proverbio se presta a las representaciones plásticas y pictóricas. Aparece esculpido en las cajas de los tambores, como en el Zaire, en las puertas de las casas; en Ghana, en las tapaderas de los utensilios, en los bastones de mando, etc. Esta ubicuidad de los enunciados sentenciosos demuestra la importancia que se les concede en las culturas orales. Es innegable que las paremias constituyen el núcleo de los ritos de iniciación, porque aseguran la permanencia y la transmisión de los valores culturales y de las normas que se derivan de ellos. Por otra parte, todo contribuye a asegurarles un lugar preeminente en la iniciación. Los ritos dan vida a una forma de comunicación que tiene sus propias características morfológicas y estilísticas. Lo mismo sucede con las paremias. Citas breves, expresadas con una sola emisión de voz, son a menudo redundantes, como las fórmulas rituales[174] Los mensajes rituales, como las paremias, contienen significados concentrados en una forma a menudo repetitiva. Ambos tienen un carácter esotérico. Paremias y fórmulas rituales están en un nivel accesible a unos pocos y seguirán siendo misteriosas para los no iniciados. Los vocablos que las componen, astutamente colocados, favorecen su memorización. Concisas, anónimas, estereotipadas, estas fórmulas se repiten *ne varietur,* por miedo al riesgo de alterarlas. De hecho, el rito no resulta eficaz si no se respetan todas las fórmulas, y una paremia alterada no consigue el mismo impacto.

Las paremias han sido más estudiadas que las fórmulas rituales. Un pastor finlandés ha publicado un estudio en el que compara la producción paremiológica de unos sesenta pueblos africanos[175]. Abarca prácticamente todo el Africa situada al sur del Sahara, desde Nigeria al Mar Rojo y desde Etiopía a Madagascar. Es sorprendente constatar en lenguas y culturas geográficamente tan distantes entre sí la identidad de estructura, de normas prosódicas, de imágenes típicas. Las anónimas criaturas de las paremias, frente a situaciones similares, han reaccionado de modo idéntico y la función de las paremias es la misma en todas partes. Con todo el encanto del ritmo, estos

[172] Cfr. F. Rodegem, en *Suard y Buridant,* vol. 2. p. 121. En realidad, lo que se ha convenido en llamar proverbio se refiere a una categoría muy precisa de enunciados sentenciosos, como por ejemplo: «A buen gato, mejor ratón». No es este el lugar para analizar los matices que distinguen máximas, dichos, adagios y otras locuciones proverbiales. Estas fórmulas estereotipadas, objeto de estudio de la paremiología, en realidad son «paremias», neologismo que incluye todo tipo de enunciados sentenciosos.

[173] Cfr. *Afrique conlinenl méconnu* p. 192.

[174] Por ej. en castellano: «a pillo, pillo y medio», «a buen señor, mejor vasallo».

[175] Cfr. M. Kuusi, cuya obra consta de 2483 paremias.

consejos de sabiduría se adaptan perfectamente a su finalidad educativa, a su papel ritual. Las paremias son palabras que dan en el blanco.

La experiencia iniciática

La sabiduría transmitida de manera desorganizada durante la iniciación, trata de inculcar todo lo que al hombre le interesa conocer para vivir, según las normas del grupo. Es una enseñanza destinada a orientar el comportamiento individual y social. El contenido no sistemático se puede agrupar en dos categorías, una relacionada con el código ético, y la otra con el Código didáctico. El conjunto viene designado como palabra heredada de los Antepasados, y por lo tanto digna de respeto y veneración.

Una pedagogía secular

Ya hemos visto que todo va dirigido a imprimir en el espíritu de los jóvenes iniciados las ideas principales conservadas por el grupo. La iniciación, reducida a lo esencial, como ya hemos dicho, es el paso de la ignorancia al saber. El objetivo de los que poseen el saber es hacer memorizar las nociones sobre el bien y el mal , fundamentales para el funcionamiento armonioso de la comunidad. Para conseguir este fin, cada grupo humano dispone de un amplio repertorio de fórmulas estereotipadas, de imágenes convencionales y ya experimentadas en el pasado. El conjunto de estas fórmulas vigentes en el grupo constituye la cultura, en el sentido propio de la palabra . En estos enunciados escogidos —es decir, las paremias— se encuentran no sólo normas de comportamiento, sino también normas de lenguaje, heredadas de las generaciones precedentes. Las palabras de todos los días expresan un juicio de valor que se pone de relieve en el conjunto de un discurso, a título de ejemplo. Como cita notoria, del dominio público, la paremia expresa, partiendo de un dato de experiencia concreto, una generalización intemporal. «El que no cultive, no tendrá qué comer», incita al trabajo. Las variaciones sobre el mismo tema son múltiples. «La lanza que triunfa sobre el hambre es la azada». El que escucha debe sacar la moraleja de este lenguaje metafórico.

Los datos de las paremias están sacados de la observación de la naturaleza, del comportamiento de los animales domésticos o salvajes, de los hechos menudos de la vida cotidiana. «El árbol cae hacia donde se inclina», «Los buitres caen sobre la carroña». «Donde hay plaga, hay moscas». «Oveja que bala pierde bocado». Cada una de estas estampas, concisas, sugestivas, son

[176] Cfr. D. Zhzn, pp. 31-33.

[177] Cfr. E. T. Hall, «La cultura es un comportamiento adquirido y común» Y añade: «La adquisición de conocimientos es una de las actividades fundamentales del hombre, p. 66.

otras tantas lecciones sobre las cosas. Se presentan de forma alusiva para espolear la curiosidad. Y los oyentes encuentran en ellas ejemplos a seguir o a rechazar. A decir verdad, un *corpus* de paremias es un concentrado de principios educativos, donde los vicios aparecen denunciados y las virtudes recomendadas.

De este modo se transmite el conocimiento, y, gracias a este proceso, los miembros del grupo se identifican con un modelo cultural. Así se propaga el conformismo. La iniciación nos conduce a los mismos orígenes de la Ley que regulaba a cada grupo humano en las culturas orales. Al inculcar los valores fundamentales, ésta debería formar adultos capaces de discernimiento, los sabios del mañana, que a su vez se encargarán de iniciar a las nuevas generaciones.

Sin contrastes y de modo constante, este método favorece la integración armoniosa de los individuos en el grupo. Tal es la función social de la iniciación.

Esta pedagogía activa, obligatoria, y a la que nadie intenta sustraerse, provoca el entusiasmo. La enseñanza iniciática es eficaz porque se adapta al individuo, y también porque se vive en un clima especial, que recuerda a lo sagrado. La dimensión mágico-religiosa de la iniciación es típica de las sociedades donde lo sagrado, lo mágico, siempre tienen éxito.

La magia es un arte, una técnica que se supone tiene efectos extraordinarios, en contra del orden de la naturaleza. En las civilizaciones orales, la palabra ancestral, ignorada por el vulgo, tiene un poder mágico. El conjunto de ritos o creencias que, con carácter secreto, se enseñan a los hombres del mañana (y del que niños y mujeres están excluidos) está rodeado de respeto y temor. El miedo está en la base de cualquier práctica mágica. Ahora bien, durante la iniciación, se enseñan los tabúes y prohibiciones impuestos por los antepasados, y a los que nadie puede sustraerse, so pena de los castigos correspondientes. Tabúes alimentarios, lingüísticos, sexuales, prohibiciones diversas, forman parte integrante de la iniciación. También en esto, cada grupo ha creado sus propias fórmulas para codificar sus normas de comportamiento.

Una tradición normativa

Ninguna agrupación humana importante puede vivir sin ley. En todo tiempo, en cualquier sociedad los hombres siempre se han impuesto reglas, por muy elementales que sean. La tendencia a formular reglas restrictivas es propia de la humanidad. Sin ellas, el grupo está destinado a la anarquía. Incluso cuando estas reglas no están organizadas sistemáticamente, cuando no existen otras formas eficaces de represión, cualquier agrupación humana de una cierta entidad, obedece, espontáneamente o no, a ciertas normas de comportamiento.

La norma se define como regla elemental, precepto moral, principio que hace el papel de ley. La legitimidad de la norma y su carácter de obligatoriedad derivan del consenso unánime del grupo. Su eficacia se asegura mediante sanciones que castigan las infracciones, nocivas para la armonía social. De hecho, la censura colectiva reprocha, ridiculiza, condena, envía al ostracismo al individuo refractario a las reglas comunes, contenidas en la tradición. La tradición normativa, o sea, los valores colectivos, sancionados, no por la autoridad de un jefe, sino por la comunidad ancestral, es imprescindible. Ciertas normas pueden caer en desuso, simplemente porque la comunidad no observa ya esa costumbre. Lo esencial permanece: está bien lo que está conforme con la opinión del grupo, está mal lo que provoca tensiones o contrastes perjudiciales para el grupo.

Los enunciados sentenciosos se fijan más bien en una conducta defectuosa. En forma descriptiva, proponen remedios para los males que aquejan al grupo. Estos mensajes autorizados, dispensadores de una sabiduría, cuyo fundamento es admitido por todos, en cuanto que se apoyan en el sentir general, son argumentos perentorios. Su eficacia es notable.

En la práctica, el enunciado sentencioso se basa en el automatismo verbal y auditivo. Pertenece a la categoría de los reflejos condicionados. Llega a provocar un condicionamiento reflejo, que a la larga, desemboca en un automatismo mental. Como en la iniciación ritualizada, esta clase de fórmulas utiliza la vergüenza para presionar al individuo, mientras que en las sociedades de Occidente, donde predomina la escritura, la educación insiste en el sentido de culpa. Independientemente del texto iniciático, la expresión sentenciosa, como tal, tiene sus propias características. La belleza de la forma, unida a la profundidad de contenido, conmueve la sensibilidad de los oyentes. Hace reflexionar. El poder sugestivo de las imágenes, de las connotaciones culturales, es enorme. La máxima, juicio de valor, basado en palabras llenas de fantasía, se dirige a la razón. Deja al oyente sin respuesta.

En la vida ordinaria, y no sólo durante la iniciación, la tradición estereotipada enseña ante todo una moral pragmática, la moral utilitaria y realista del interés. La ética que se recomienda no es muy exigente: todo lo que asegure la supervivencia del individuo o del grupo, es lícito. Todo el mundo sabe que, en la lucha por la vida, el iniciado respetuoso con las reglas consuetudinarias tiene el máximo de posibilidades a su disposición. La iniciación le ha enseñado a preservar su ser de la destrucción, a proteger a los suyos, a asegurar la continuación de la especie. Con esta finalidad, el buen sentido popular ha creado consejos oportunistas, a veces veteados de cinismo o de ironía, siempre marcados por el realismo. Porque, hay que decirlo, el sabio no se hace ilusiones sobre la naturaleza humana....

Aún cabría añadir muchas cosas sobre las paremias, su estructura binaria, por ejemplo, frecuentemente antitética («grande» opuesto a «pequeño»), el maniqueismo esquemático («bueno»/«malo»), etc.

En el intento de analizar el papel de las fórmulas sentenciosas de la sociedad africana, hemos tenido en cuenta su naturaleza oral, el contenido de sus enseñanzas orientadas a asegurar su permanencia. Hemos intentado demostrar que esta enseñanza ritualizada facilita la transmisión y la interiorización de la cultura propia de un grupo, que crea un consenso y que tiene una función tanto didáctica como parenética (o sea, de exhoración moral).

A continuación se encontrará una selección de aforismos clasificados según las necesidades fundamentales del hombre. Estos enunciados no son tanto traducciones como interpretaciones, fieles, aunque abstractas. A cada frase corresponden numerosas paremias bien atestiguadas en las diversas lenguas africanas. Hubiera sido ilusorio citar las formas originales: hubiera sido una doble traición, a menos que se acompañaran de los comentarios ilustrados indispensables.

Este florilegio es a la vez subjetivo y parcial: subjetivo, porque se pretende mostrar la riqueza y la sutileza del pensamiento tradicional; parcial, en cuanto que no incluye los lugares comunes ni las frases obvias del tipo «no hay pan sin pena» o «todos los hombres son mortales».

1. El hombre y sus bienes. La necesidad de posesión

Sobre el poseer:

Es feliz el que tiene lo suficiente.
No se cansa uno de la propia riqueza.
La posesión de un bien siempre es precaria.
Nadie está seguro del mañana.
Mientras se está vivo, hay que aprovecharse.
La reputación es cosa frágil.
El rico empobrecido pierde todo su prestigio.
El tonto no saca provecho de sus bienes.
La salud vale más que el lujo.
Demasiado trabajo arruina la salud.
Quien se paga de su riqueza pierde la agudeza.
El rico a menudo está lleno de vanagloria.
La avaricia rompe el saco.
Incluso en medio del lujo, puede faltar lo necesario.
El hambre cura el orgullo del noble.
El pobre no puede ser exigente.

Sobre la actividad:

Sin trabajo no hay provecho.
El previsor evita el fracaso.
La prisa no es propia del sabio.
El dominio de sí mismo asegura el éxito.
La tenacidad es garantía de éxito.
Trabajo empezado, trabajo terminado.

La astucia vence a la fuerza.
Jamás mujer hábil murió sin heredero.
Al perezoso no le faltan nunca excusas.

Sobre el saber:

La sagacidad se adquiere.
La astucia se aprende en contacto con el prójimo.
La experiencia es la verdadera riqueza.
Todo proverbio tiene su razón.
El mal ejemplo viene de arriba.
El comportamiento revela el carácter.
Sólo la experiencia dolorosa hace al tonto prudente.
Los adornos esconden a menudo los defectos naturales.
El ignorante resulta fácilmente confundido.
Poca vista hace cometer errores.
Toda prohibición lleva aparejado un castigo.

Sobre el ser:

Los caprichos no tienen explicación.
La utilidad importa más que la belleza.
Muchacha frivola raras veces es laboriosa.
La herida del amor propio siempre es dolorosa.
Todo el mundo está lleno de simpatía hacia sí mismo.
La vanidad se nutre de ilusiones.
No se puede forzar la estima ajena.
Cuanto más se busca la estima, menos estimado se es.
La arrogancia atrae la desgracia.
La ostentación despierta la avidez.
La presunción lleva al fracaso.
El simulador no consigue disfrazarse.
El valor siempre gana al miedo.
Defensa cobarde estimula al ataque.
Al que se lamenta demasiado nadie le cree.
El que tiene su propio criterio triunfa sobre el de los demás.
La cólera es una breve locura.
Un vicio no muere nunca, pero sí el que lo tiene[178]

2. *Las relacines con los semejantes. La necesidad de ser sociable.*

Sobre la cohesión:

Con la concordia todo sale bien.
La división siempre es nefasta.

La discordia sólo favorece a los otros.
Sin la protección de los nuestros, no se consigue nada.
La solidaridad entre allegados concierne a todo el grupo.
Hacer daño a los nuestros siempre es nefasto.
Hasta el más malvado perdona a sus allegados.
No se venga uno de sus parientes.
La familia nos da más disgustos que alegrías.
Sólo los nuestros nos pueden traicionar.
Vale más mujer ardiente que laboriosa.
La vida conyugal nunca resulta fácil.
La esterilidad es la peor maldición.
No hay desconfianza donde reina la amistad.
Cuando hay entendimiento, se comparte de buen grado.
Las bellas palabras son poco eficaces.
Sólo el loco cree que puede bastarse a sí mismo.

Sobre la solidaridad:

La solidaridad es la fuerza de los pobres.
Un don reclama una devolución.
Uno es tratado tal como trata a los demás.
Hay que dar para recibir.
De quien tiene poco no se puede esperar mucho.
Es penoso recurrir a los demás.
El socorro del vecino es lento en llegar.
Tomar prestado no libra de la necesidad.

Sobre la sociabilidad:

En contacto con los malvados, los buenos se estropean.
El sabio desconfía de los extraños.
Meterse en asuntos ajenos no trae nada bueno.
A la gente le encanta burlarse.
Los jóvenes se ríen de los viejos.
El que critica, a menudo cae en algo peor.
Todos, incluso los mejores, son egoístas.
A nadie le gusta repartir.
La generosidad excluye la mezquindad.
No ser hospitalario es deshonrarse.
El avaro será abandonado por todos.
Incluso los más generosos piensan en sus propios intereses.
También el interés hace nacer la amistad.
El éxito atrae a los aprovechados.
El interés desaparece cuando faltan los bienes.
Los que piden son obstinados.

Todas las excusas son buenas para el que no quiere dar.
El ingrato se hace daño a sí mismo.
La experiencia de la astucia hace a los desconfiados.
Nadie conseguirá engañar a un mentiroso.
El peor lleva las de ganar.

Sobre la animosidad:

Amor terminado, odio feroz.
El odio profundo se revela en los pleitos sin importancia.
La enemistad siempre encuentra ocasión de hacer daño.
Las calumnias tienen la vida dura.
Los chismes de las mujeres se curan con el desprecio.
Todo el mundo es parcial con los demás.
El comportamiento del extraño siempre es criticable.
Cuanto más amable se muestra el enemigo, más peligroso es.
La perfidia ataca a lo que nos es más querido.
Todos los medios son buenos, con tal que hagan sufrir.
Se anima a los demás a hacerse más daño.
La venganza viene del más allá.

3. El hombre y el poder. Relaciones con los poderosos

La autoridad asegura la paz.
Sin protección no hay prosperidad.
El apoyo de los cortesanos es frágil.
Siempre se atribuyen las fechorías a los colaboradores de los poderosos.
Por interés se finge respeto (o disgusto).
Los grandes son lentos para dar.
Nos haremos viejos antes de ser escuchados.
Las promesas de los grandes, a menudo son falaces.
Quien se sabe protegido puede actuar a su manera.
Los grandes satisfacen sin vergüenza su avaricia.

4. El hombre y su destino. Relaciones con lo invisible

Sobre el destino:

La felicidad es efímera.
El destino está sellado desde la infancia.
Nadie puede huir del propio destino.
Cada día que amanece es un triunfo sobre la muerte.
Los caprichos de la suerte son impredecibles.
Una fortuna precoz se paga más tarde.
También un golpe de suerte puede estar maldito.
La fortuna no se compra.

La muerte nunca deja de comer.
Es inútil temer los golpes del destino.
El destino ignora el nepotismo.

F. Rodegem

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

G. CALAME-GRIAULE, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon,* Ed. Gallimard, Bibliotheque des Sciencies humaines, París 1965, 589 pp.

J. H. C. CEYSSENS, *Pouvoir et parenté chez les Kongo-Dinga du Zaire,* Krips Repro Meppel, Nijmegen 1984, 528 pp.

G. DEFOUR, *La corde de la sagesse lega,* Ed. Bandari, Bakayu 1981, 263 pp.

A. DOUTRELOUX, *L'ombre des fetiches. Société et culture yombe,* Ed. Nauwelaerts, París, Louvain 1967, 288 pp.

E. T. HALL, *Le langage silencieux,* (traducido del inglés por Jean Mesrie y Barbara Niceall), Mame, París 1959, 223 pp.

J. HUXLEY, *Le comportement rituel chez l'homme et ['animal,* traducido del inglés por Paulette Vielhomme), Ed. Gallimard, Bibliotheque des Sciences humaines, París 1971, 419 pp.

M. KUUSI, *Ovambo Provers with afrícan parallels,* Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica, FF Communications n. 208, Helsinki 1970, 356pp.

H. MAURIER, *Philosophie de l'Afrique noire,* St. Augustin, Studia Instituti Anthropos, h. 27, 1984(2 ed.), 279 pp.

MGR. MOLIN, *Recueil de proverbes bombaras et malinkés,* Les presses missionnaires, Issyles-Moulineaux, 1960, 315 pp.

F. RODEGEM, *Paroles de sagesse au Burundi,* Ed. Peeters, Leuven 1983, 499 pp.

D. ZAHAN, *Société d'initiation bambara. Le n'domo, Le koré,* Ed. Mouton et Co,, Paris-La Haye 1960, 438 pp.

AA. VV., *Afrique, continent méconnu,* Selection du Reader's Digest, 1979, 319 pp.

AA.VV., *Dictionnaire des civilisations africaines,* Fernand Hazzn Ed., Paris 1968, 448 pp.

DE LA INICIACIÓN SOLITARIA A LA INVESTIDURA RITUALIZADA

El caso del Chamán de los Buriatos

El carácter carismático que se reconoce, en general, al oficio chamánico plantea un interrogante singular al propio problema de los «ritos de iniciación». Puesto que a este oficio se accede mediante un ritual iniciático, será que no depende tanto como se ha dicho de la personalidad de los candidatos a chamanes. En caso contrario, si este oficio estuviera basado en el carisma individual ¿cómo es posible que haya dado lugar a una institución, con todo lo que ésta tiene de repetible?

Es cierto que las culturas siberianas presentan una gran variedad en el ejercicio del chamanismo, desde el tipo llamado familiar, en el cual todos son más o menos chamanes, hasta el verdadero profesional que ingresa en el oficio con toda solemnidad. Nos parece que una distinción de esta clase, si bien comúnmente aceptada, parece olvidarse de un aspecto fundamental del chamanismo: en el pensamiento tradicional resulta virtualmente accesible a cualquier ser humano, a pesar de que, en realidad, esté reservado sólo a ciertos individuos y a cierta clase de individuos. De hecho, el chamanismo siempre incluye dos niveles (al menos) de actuación práctica, que llamaremos, por comodidad, «chamanizar» y «hacer de chamán». La primera forma de practicar el chamanismo, que consiste en entrar en contacto con los espíritus —generalmente por medio del canto y el movimiento del cuerpo— parece ser una facultad propia del alma, en cuanto que participa de la misma Naturaleza de los espíritus. De este modo, el adolescente se entrena para conseguirlo, el adulto desgraciado encuentra en ella un consuelo. La segunda forma, en cambio, se presenta como un oficio confiado por la comunidad y ejercitado a petición suya y bajo su control. En otras palabras se puede

chamanizar sin ser chamán, pero sólo se es chaman si se chamaniza para los demás.

El umbral que separa estos dos niveles de práctica chamánica puede estar sellado por un ritual iniciático, que separa al chamán profesional del profano. Nos proponemos interrogar sobre este punto a una sociedad siberiana, conocida por su chamanismo particularmente desarrollado y relativamente bien documentado: los Buriatos que viven al oeste del lago Baikal, los Exirit-Bulagat.

Se llama Buriatos a algunos grupos que pertenecen a la rama mongola de la familia altaica y que viven alrededor del lago Baikal; entre ellos existen, sin embargo, notables diferencias. Los Buriatos occidentales, los Exirit-Bulagat, son los únicos que han seguido dando al chamanismo la importancia que tenía en la vida tradicional, mientras que los demás grupos —especialmente los que se trasladaron con toda su grey desde Mongolia a las estepas situadas más allá del Baikal— se dejaron influir por el budismo tibetano.

Las fuentes más antiguas relativas a los Exirit-Bulagat coinciden con su incorporación al imperio ruso. Estas fuentes, que fueron recogidas en nombre de este imperio y que tal vez revelan la tentativa de adaptarse a la fórmula de Pedro el Grande, «un solo Dios, un solo Zar», están en general influidas por una visión cristiana del mundo, la cual se nos muestra a la vez seducida y desconcertada ante el descubrimiento del chamanismo. Los misioneros, en su empeño por tratar de encontrar en las representaciones tradicionales conceptos adecuados para servir de soporte al mensaje cristiano, fuerzan a menudo su interpretación.

Por su parte los mismos Exirit-Bulagat, en su intento por resistir al contacto de la colonización y por conservar su propia identidad, se empeñan en reinterpretar la tradición, consiguiendo, a veces, auténticas innovaciones. La comparación permite observar cómo emergen nuevas figuras sobrenaturales y nuevas prácticas rituales, originales, ya sea respecto a las precedentes, a las que tratan de sustituir, ya respecto a los modelos aportados por la cultura dominante, a los que pretenden hacer la competencia.

Conviene, por lo tanto, no olvidar que el chamanismo descrito por las fuentes se encontraba en un estado de aculturación, y que, por lo tanto, no se debe achacar a la esencia del chamanismo todo lo que le atribuyen, ya sean los propios interesados, o los observadores.

Precisamente, sobre este riesgo de deformación de los datos y sobre todo de su incorrecta interpretación trata M. Eliade, a cuya obra hay que referirse necesariamente por dos motivos: en ella describe el chamanismo de los Buriatos (Eliade 1968, pp. 52, 106-109), y además fue la primera en que se analizó el chamanismo en general —admirable ambición, inevitablemente sujeta a error.

El estudio que se presenta utiliza diversos tipos de fuentes: trabajos de observación rusos, colecciones de autores buriatos (educados entre el siglo XIX y el XX, en la escuela rusa, pero conscientes de su tradición y

empeñados en recogerla), textos originales buriatos —sobre todo textos épicos, llamados «modelos» y que son verdaderos vehículos ideológicos— y, por fin, recuerdos de ancianos informantes, recogidos con ocasión de numerosas campañas de campo (1968, 1974 y 1978).

A primera vista, no hay nada en el chamanismo de los Buriatos Exirit-Bulagat que parezca corresponder a un rito de iniciación: lo que tiene un aspecto iniciático —el aprendizaje— no está ritualizado; y en cambio lo que está ritualizado —la consagración, o, mejor dicho, la investidura— no es iniciático. Esta disociación, que separa los dos elementos constitutivos del concepto que estamos examinando, seguirá estando en el fondo de la presente investigación, ya que también una simple descripción puede iluminar un concepto y trazar sus límites. A través de la presentación y el análisis de cada una de las dos fases, y luego a través de su comparación, trataremos de deducir el alcance de las propias nociones de iniciación y ritualización en el chamanismo de los Exirit-Bulagat en la época anterior a la sovietización.

El aprendizaje solitario en el mundo sobrenatural

Aunque todos —y sobre todo los adolescentes— puedan aprender a chamanizar, sólo algunos lo hacen con el fin de hacerse chamades. Para poder aspirar al oficio de chamán, de hecho, en primer lugar es necesario tener una «esencia» chamánica, es decir, hay que tener algún antepasado chamán. La noción de «esencia» corresponde a una especie de derecho hereditario, que abre el camino para un oficio específico: una familia tiene la «esencia» de herrero, otra de constructor de flechas, otra de recolector de hierbas medicinales (Xangalov II: 1.159). Ninguna esencia puede quedarse sin representantes vivos: por eso, cuando el chamán de una familia muere o se hace viejo, se presiona a uno de sus descendientes para que asuma la esencia, haciéndose chamán a su vez. La regla de la linealidad paterna impone que se piense por lo general en los hijos varones, dejando de lado, en cambio, a las mujeres (que transferirían la esencia a la familia de sus maridos). Pero es tal la necesidad de no dejar a una esencia privada de alguien que la ejercite, tan terrible es la amenaza de un castigo de los antepasados, privados de su representante en la tierra que, a veces, a falta de descendientes varones, se puede encargar a una muchacha que asuma el cargo.

Cargo molesto, en verdad, impuesto por los espíritus ancestrales, cargo que no se puede rehusar y que hay que asumir siempre, incluso en contra de los propios deseos.

Esta, al menos, es la impresión que se quiere dar: se rodea de compasión y de solicitud al adolescente en quien se trata de descubrir los signos de la lla obligándole, al mismo tiempo, responder a esta ll desventura insoslayable, y a pesar de la de chamán es sin embargo, l ideología tradicional no lo dice, del mismo modo que niega el predominio

del factor sociológico (conservación de un derecho hereditario) en la elección del chamán. Al afirmar que son los antepasados los que eligen y que eligen al más capaz, se consigue el desarrollo de las cualidades personales y, por otra parte, se subordina la práctica de aquéllas a la institución del clan. De los antepasados —se dice— depende el poder del chamán: cuanto más numerosos sean y más contentos estén con él, más eficaz será él mismo; de modo que no sirve de nada, si no se tiene la «esencia», tratar de hacerse chamán.

Sin embargo, no es del todo imposible. Pero es necesario que otro chamán reconozca como auténtica, y que la comunidad lo apoye, una clase diferente de llamada sobrenatural: el descubrimiento de un *buumal,* un «objeto caído», considerado como un signo enviado por los espíritus; o bien la muerte fulminante de un pariente; o la muerte en breve espacio de tiempo de varios miembros de la parentela (lo que lleva a la conclusión de que el deseo de un hombre de convertirse en chamán cuesta caro, en términos de vidas humanas, a sus allegados). De este modo se constituyen nuevas «esencias». A quien ha descubierto el objeto caído le espera la tarea de identificar a los espíritus (generalmente de origen humano) que se han manifestado de ese modo y de convertirles en interlocutores benévolos; el superviviente debe pacificar a los espíritus de sus desgraciados difuntos, para que no tengan que vengarse, y convertirlos en protectores de los descendientes que queden.

Los espíritus, ancestrales o no, manifiestan su elección atormentando al elegido. La prueba de la elección se expresa con un comportamiento (a menudo estereotipado en el adolescente que tiene la «esencia») que consiste en fugas al bosque, sueños y desvanecimientos, rechazos ocasionales del alimento, movimientos raros, etc. Tal comportamiento se designa con el nombre de *Xudxe,* «irregularidad», que, sin embargo, no tiene ninguna connotación patológica. Todos estos actos se interpretan como fugas del alma, que se aleja para encontrarse con los espíritus; todos ellos tienen algo en común con la enfermedad (provocada por una estancia prolongada del alma fuera del cuerpo) y con la muerte (que representa su alejamiento definitivo).

Muerte iniciática o adquisición de la naturaleza del espíritu

De este modo, el estado que manifiesta la llamada chamánica, se sitúa en continuidad con la muerte. Por la propia naturaleza de los espíritus que lo provocan está justificado interpretarlo como una muerte simbólica: son las almas de los muertos, y para comunicarse con ellos hay que participar en su estado. Para llevar a cabo la mediación chamánica es indispensable acumular juntas las dos modalidades de la existencia humana: la vida y la muerte. Como una necesidad lógica del sistema, la adquisición de la condición de muerto se manifiesta de muchas maneras diferentes: la voz de ultratumba de candidato cuando vuelve en sí de sus desmayos; su color pálido y sus ojos desorbitados;

las cosas que cuenta de las necesidades y deseos de los difuntos.

La muerte es evocada aún más directamente en el episodio conocido con el nombre de «despedazamiento» del cuerpo del futuro chamán y cocción de su carne por parte de sus antepasados. Curiosamente esta representación, que es corriente entre los Yakutos y se encuentra también en otros lugares (Eliade 1968: 52), sólo aparece nombrada en el caso de los Buriatos una vez, por un solo autor (Ksenofontov 1929: 101 s.), quien, hablando de los Yakutos, se limita a consignar algunos «paralelos» buriatos y tungusos; ninguno de los grandes especialistas en el chamanismo de los Buriatos (Xangalov, Petri, Baldaev) alude para nada a este fenómeno. De modo que, sea o no auténtico y esté más o menos difundido entre los Buriatos el «despedazamiento», el hecho es que es perfectamente coherente con la idea general de los tormentos infligidos por los antepasados a su elegido y nos vuelve a llevar a la muerte simbólica. Sin embargo, el tipo de cocción empleado, la ebullición, lo aproximaría más al sacrificio animal que a un rito funerario, sin que por eso podamos hablar de un sacrificio simbólico del chamán (cfr. a este propósito p. 129).

Los diversos procedimientos funerarios giran en torno a la idea de que la conservación de los huesos permite la aparición de un nuevo ser de la misma especie que el muerto (o, en el mundo mítico, su reencarnación). El cuerpo del chamán difunto es abandonado sin ningún tratamiento en el bosque, sobre las ramas de un árbol o en una plataforma: una «esencia» chamánica no puede abandonar la tierra, sino que debe hacerse presente en un nuevo ser. Son diversas las modalidades de la deposición de los muertos prematuros: al recién nacido muerto antes de haber aprendido a hablar se le deposita en un trozo de tronco excavado. Pero a quien haya vivido enteramente el tiempo de su vida, y sobre todo, si se ha asegurado una descendencia, se le quema; sus cenizas en este caso se conservan, por ejemplo, en la cavidad excavada en el extremo de los palos que representan la residencia postuma de los antepasados plantados en la falda de la colina que domina el territorio del clan. También se conservan los huesos de los animales salvajes muertos, para que puedan volver (mientras que los huesos de los animales inútiles se destruyen), y lo mismo sucede con los huesos de los héroes de los cantos épicos, para que puedan resucitar.

Las víctimas sacrificiales reciben un triple tratamiento: se queman sus huesos (para evitar su retorno a la tierra); en cambio, la caja torácica, con los órganos que contienen el soplo vital, se enfila sobre algunos palos vueltos en la dirección de los espíritus dedicatorios (para transferir de algún modo grupo sobrenatural su derecho a volver a la vida); los perros, en fin, se hierven para su consumo, simbólico por parte de los muertos, concreto por Parte de los vivos. Cada animal recibe este tratamiento de forma separada, Para que se mantenga su propia integridad (Hamayon 1978: 167).

Esta preocupación por conservar la integridad se relaciona con las recomendaciones hechas al chamán «troceado»: «ahora —dicen los antepasa--

dos— cortaremos tu carne y la pondremos a hervir; tú estarás en el suelo, muerto; luego volveremos a poner tu carne en su sitio y tú revivirás, te convertirás en chamán. Pero tu carne no hervirá sola, es necesario que tú la reconozcas, pues si pusiéramos la carne de otro sería un grave daño» (Ksenofontov 1929: 102). Aquí la comparación elimina cualquier duda: cada animal sacrificado se pone a hervir en un caldero separado. Y sobre todo la cocción del chamán no tiene por finalidad volverlo «comestible», ni siquiera para los antepasados. Por lo demás, cuando se dice que un chamán «se come» a su rival, sólo se alude a su alma. El simbolismo del despedazamiento del chamán no está muy de acuerdo con las prácticas sacrificiales difundidas entre los Buriatos.

Todavía hay otro elemento que impide considerar este «despedazamiento» como una característica usual en el aprendizaje del chamán de los Buriatos: la dificultad de insertarlo en una cronología. Entre los primeros signos de la llamada y el reconocimiento definitivo por parte del grupo transcurre, de hecho, un tiempo que por lo general es bastante largo (algunos años, e incluso un decenio). Poco a poco, a las crisis que se manifiestan con la soledad, la anorexia, los desmayos, se acompaña un aprendizaje práctico de tipo informal en ejercicios de canto, entrenamiento para controlar el cuerpo, imitación de los chamanes en actividad. Nada permite establecer el momento preciso en que tendría lugar la transformación simbólica en muerto. Parece más oportuno hablar de traspasos temporales a la condición de muerto ficticio, que sellan la progresiva adquisición de la naturaleza de muerto y, al final, su posesión latente de la misma.

Esta muerte simbólica, que lleva al final al ejercicio de un oficio reservado, puede justificar la interpretación del complejo ritual según un esquema iniciático. Sin embargo, faltan algunos rasgos —que además son fundamentales— de los fenómenos de iniciación.

Competencia accesible

El primer elemento importante, que está del todo ausente, es la existencia de un saber reservado, y de su inevitable corolario, el secreto. Los espíritus a quienes se dirige el chamán son esencialmente los muertos de su clan (convertidos en auténticos antepasados si han llevado una vida normal; o bien que no han podido convertirse en tales, por no tener descendencia, por haber sido excluidos o por haber muerto en circunstancias trágicas). Todos conocen los particulares de la vida de unos y otros —bajo la forma de genealogías o de narraciones tradicionales del clan, de anécdotas contadas durante las veladas invernales, de biografías cantadas por los chamanes. El conocimiento de los propios muertos no es una prerrogativa de los chamanes, pero si sus historias se fijan en la memoria, uno es reconocido como chamán en potencia.

Además, la práctica chamánica no tiene liturgia: no se trata de repetir

fórmulas e invocaciones ya fijadas, sino de adaptar una habilidad informal a situaciones particulares: de este modo, cualquier canto comporta una cierta improvisación. La relación chamánica está en la línea de un principio personalizado: no consiste en la veneración de los seres trascendentes, idénticos para todos los chamanes del grupo, sino en el contrato con unas partes contrarias sobrenaturales, específicas para cada chamán, en un marco de relaciones de negocios. La iniciación, si es que se puede hablar de iniciación, se reduce a un entrenamiento solitario en el arte de negociar con adversarios invisibles, con la dosis de astucia necesaria para llevar a buen fin la caza de almas en el mundo sobrenatural (almas de las fieras salvajes, almas de los niños que aún están por nacer, almas de los enfermos que hay que devolver a la vida, almas vagabundas de muertos sedientos de venganza, etc.). Muchos elementos, tanto en los relatos míticos como en los épicos, presentan al chamán como un cazador *sui generis,* con habilidades análogas a las del verdadero cazador.

Es significativo que en la vecina Mongolia, que posee la escritura desde el siglo XIII, y que aún conoce —a pesar de la difusión del budismo tibetano, a partir del siglo XVI— algunos fenómenos chamánicos, jamás se haya puesto por escrito ninguna invocación chamánica. Sólo hacia el final del siglo XIX empiezan a aparecer, como entre los Buriatos occidentales, algunos «textos chamánicos», impregnados de conceptos budistas, como consecuencia, ya sea de un sincretismo espontáneo, ya de manipulaciones tejidas para recuperar la tradición.

Por otra parte, las diferentes menciones de «escuelas» chamánicas dirigidas por los espíritus o de grados que hay que recorrer en la carrera chamánica (como aparecen en el mismo título de los artículos de Petri, 1923 y 1926) denuncian la influencia combinada de la escolarización y del ejemplo dado por una administración y una iglesia, ambas jerárquizadas.

Actitud de rivalidad

El segundo elemento que falta, ligado al precedente, es el de un cuerpo social que forme y luego acoja en su seno al iniciado. Por un lado se supone que el aspirante —o mejor dicho, su alma— completa la parte esencial de su aprendizaje siguiendo a los espíritus. De los chamanes de quien es asistente o a quienes observa mientras ejercen su actividad sólo adquiere las costumbres técnicas; no está obligado a tener con ellos relaciones semejantes a las de un discípulo con su maestro. Por otro lado, aunque tenga preferencias, Por lo general frecuenta el mayor número posible de chamanes. Y en cuanto al que se encargará de revestirle, durante la investidura (ver más adelante), el papel de «chamá padre» puede desempeñarlo alguno que no haya intervenido jamás en su

Por otra parte, los chamanes no constituyen una colectividad, y menos aún una sociedad secreta. Más bien es cierto lo contrario. La subordinación del oficio de chamán a los intereses del clan le obliga a la solidaridad con su

clan y a ver en cualquier otro chamán un adversario potencial. Su carácter carismático le empuja a considerar como un rival a cualquier otro chamán de su clan. Así que son excepcionales los casos de cooperación en la práctica chamánica. La reunión de chamanes con ocasión de un *tajlgan,* sacrificio común, se deben a la solidaridad entre todos los miembros del mismo clan, y no a la solidaridad entre los chamanes. La investidura de un nuevo chamán será de hecho la única ocasión en que se constituya una auténtica colectividad de chamanes, pero se tratará de una cooperación totalmente ritualizada, y limitada al tiempo que dure el rito.

Pragmatismo innovador

Durante el período del aprendizaje, en fin, no se encuentra ninguna referencia a un arquetipo. Y, además, ninguno de los mitos de origen del chamanismo alude a un proceso iniciático. La mayor parte de estos mitos gira en torno a la acogida de una señal o un don sobrenatural y a la realización de una tarea en beneficio del grupo. Tales mitos de origen del chamanismo ponen las bases de un nuevo orden del mundo, pero sin establecer sus reglas. Las narraciones épicas, en cambio, atribuyen al héroe algunas empresas de carácter iniciático, y no se trata del tipo más antiguo (en que la calidad heroica deriva de una práctica mágica), ni del tipo más desarrollado (influido por los valores de la economía pastoril y por el budismo, en que el héroe recibe una especie de investidura), sino de un tipo intermedio (*Abaj Geser xubuun,* por ejemplo).

El héroe, que no es propiamente un chamán, debe llevar a cabo algunas acciones de carácter chamánico para llevar a buen fin sus tareas sociales, o más bien para activar en sí mismo las reglas de alianza y filiación que le han encargado instaurar. Para poder cumplir estos encargos y vengarse de los enemigos de su padre, ante todo tiene que encontrar el caballo que se le ha predestinado. Este caballo, sobrenatural y salvaje, pasta mezclado con una manada de ciervos en la cima de una montaña extremadamente difícil de escalar, cubierta por los huesos de todos los que han fracasado. Transformándose unas veces en halcón, otras en mofeta, otras en ardilla, el héroe supera todos los obstáculos, pero cae desvanecido por el cansancio a penas llegado a la cumbre. El agua del manantial le devuelve las fuerzas, pero la doma del caballo salvaje le vuelve a agotar. Después de haberse reconocido el uno al otro, de haberse medido, evaluado en los más mínimos detalles hasta el extremo de sus fuerzas, el héroe y el caballo se reaniman con el agua del manantial y parten hacia sus aventuras (Hamayon 1981 y 1982).

Se reconoce aquí el viaje solitario y peligroso del aspirante a chamán por el espacio temible del mundo (sobre)natural, y además su desfallecimiento. En las transformaciones del héroe en animal se podría también ver una nueva evocación de los viajes del alma del chamán (que se supone que a veces puede adoptar formas de animales), y en la doma del caballo, un acto

correspondiente al uso del tambor, cubierto de piel de ciervo salvaje y al que se aplica una terminología «equina». Por fin, el recurso al agua de manantial volveremos a encontrarlo en un momento sucesivo del rito de iniciación. Aunque la analogía entre el héroe y el chamán no sea inmediatamente evidente a los ojos de nuestros informantes, puede resultar útil para nuestro análisis el subrayarla y sacar de ella algunas consideraciones.

Reconocimiento informal

Cuando el chamán siente que ya tiene suficiente familiaridad con los espíritus, empieza a ejercitarse solo. Si logra convencer a la comunidad a la que pertenece de la eficacia de sus servicios, entonces se convierte tácitamente en su chamán, o en uno de sus chamanes. En otros términos, la sanción positiva de la práctica constituye la vía de acceso al oficio. Inversamente, repetidos fallos (o tenidos por tales) le hacen perder la aprobación colectiva, y con ella la calidad de chamán. De hecho, la comunidad somete continuamente a un control estrechísimo al ejercicio chamánico. Si juzga ineficaz al chamán, lo abandona; si sospecha que perjudica a sus miembros, que actúa por intereses personales o en beneficio de una comunidad adversaria, no duda en darle muerte.

Pero existe también un procedimiento oficial de investidura, que da lugar a un ritual que, a pesar de estar bastante desarrollado, tiene, sin embargo, notables variantes y no parece obedecer a una tradición común o bien establecida. Las actitudes a propósito de este ritual son más bien confusas.

Algunos grupos (como los Buriatos de Kuda) lo consideran obligatorio y sólo conceden su consideración al chamán «investido» o «consagrado» por este rito: si éste no ha tenido lugar, el chamán no puede acercarse al mundo de los espíritus (Xangalov II: 150)

En cambio, otros grupos ven en este rito un compromiso recíproco demasiado rígido y prefieren evitarlo: así sucede en los clanes Obosoj y Torsoj de Ida, que, por otra parte, son apreciados por la capacidad de sus chamanes, y en varios lugares de la región de Balagnask. Tras el ritual de investidura, se piensa que cualquier pequeño error podría costar la vida al chamán. Por ello el chamán aún no investido puede acercarse más fácilmente al mundo de los espíritus ya que, no estando todavía a su servicio, no tiene por qué temer su castigo (Ibid.).

Todos los autores hablan de una pluralidad de «consagraciones» operadas sobre el mismo chamán y de una sucesión de ellas en serie. Aún no se han puesto de acuerdo ni sobre el número de estas consagraciones (3, 6 o 9 Para Xanglov I: 373, 384; 5 para Petri 1926: 5), ni sobre el número y la naturaleza de los objetos recibidos y de los animales sacrificados en cada una de las fases. Sus comentarios, sin embargo, acaban por coincidir: ningún estudioso ha visto ni ha oído hablar de un chamán que haya recorrido todos los grados de su carrera. Si se limita a una o dos ejecuciones del ritual, eso depende, según ello de la enormidad de los gastos ligados a ellas, de la

pérdida de confianza por parte del grupo con respecto a sus chamanes, de la decadencia de la sociedad. La verdad es que no parece justificada la tentativa de reconstruir una tradición que ha sido olvidada y ya no es respetada. Es verdad que algunas lagunas y modificaciones se pueden explicar por las perturbaciones sufridas, y además ciertas variantes tienen su origen en diferentes tipos de vocaciones (pertenencia a una familia dotada de «esencia» o de decisión personal), en el modo y en el espacio del ejercicio (en beneficio de todo el clan o solamente de determinadas personas). Por otra parte sigue siendo difícil comprender cómo una tradición auténtica puede ser, sobre la base de razones opuestas relativas a la posibilidad de acceder al mundo de los espíritus, para unos una obligación colectiva y para otros un riesgo inútil.

El ritual de consagración o investidura

A pesar de su comodidad y de su uso bien consolidado en la lengua rusa, hay por lo menos dos motivos para no usar el término «consagración»: porque su referencia etimológica a lo sagrado puede provocar ambigüedad, ya que aquí se refiere a un fenómeno ritual distinto, la consagración de un animal doméstico, que sigue siendo criado en medio del rebaño, pero sin ser utilizado para nada (Sandschejew 1927; 937 s; Hamayon 1978: 173-75).

En cuanto al término «investidura», entendido como acto de «revestir solemnemente de un poder o dignidad, a través de la entrega simbólica de un atributo» (típica definición del diccionario), se adapta muy bien al rito practicado por los Buriatos, aunque no sea la traducción exacta de los dos términos usados por los Buriatos para indicar el propio rito. Uno de estos términos pone el acento en el aspecto técnico del rito: *Ubaalga-Ugaalga,* «lavatorio, ablución», a veces traducido por «purificación»; el otro sobre el aspecto institucional: *(Boogiin) xereg,* «contrato (de chamán)», que se deben entender en el sentido de conclusión de un acuerdo, de un negocio, que tiene el poder de investir por sí mismo.

Los dos aspectos resaltados por estos dos términos están presentes conjuntamente en el ritual de investidura, en el cual asumen funciones complementarias, pero se disocian para constituir rituales de otra clase: el «lavatorio» es un tipo de cura chamánica y el acto que devuelve la vida al héroe de las tradiciones épicas; el «contrato» puede ser también el del herrero (otro especialista hereditario investido por su comunidad), o el que concluye el chamán privadamente mediante un sacrificio, entre (por ejemplo) un enfermo y el espíritu que lo atormenta. Por otra parte, ni el acto ritual que «lava» ni el que inviste se llevan a cabo de una vez por todas: cada chamán puede someterse a un «lavatorio» al año, o incluso al mes, o incluso cada vez que se sienta gravemente «impuro» (Xangalov I: 375; más adelante volveremos sobre este punto), sin que en este acto haya ninguna intención de investidura. Por lo que se refiere al «contrato», a pesar de su capacidad de investir, también se puede repetir, como hemos visto, hasta nueve veces en el curso de la carrera del chamán. Es inútil tratar de sistematizar el número de «con-

tratos», la duración de su validez y las etapas que se sellan mediante ellos (porque sin duda la tradición nunca los ha determinado de un modo regular): pero sigue siendo importante comprender su carácter no definitivo y renovable.

Xangalov es el único autor que describe este rito con detalle, mientras que Petri se limita a añadir algunas correcciones o complementos. Una descripción se refiere al ritual observado en Kuda (Xangalov I: 374-84); la otra al de Unga y Bilcir (Xangalov II: 157s.).

La región de Kuda está situada en el centro del territorio originario de los Exirit-Bulagat; está poblada esencialmente por algunos segmentos del clan Bulagat, que se dedican con éxito a la agricultura desde mediados del siglo XIX, crían ganado de media talla y practican sólo ocasionalmente la caza y la pesca.

La región de Unga, situada no lejos de la precedente, en la orilla izquierda del Angara, tiene entre sus habitantes algunos representantes del clan Bulagat, que constituyen más de la mitad de su población, pero también tiene elementos de origen mongol o mongolizado: la ganadería tiene más importancia que la agricultura.

La región de Ida, donde en general se evita el rito de investidura, es, de alguna manera, intermedia (ya sea por la posición geográfica o por la composición de la población y el tipo de economía) entre las dos nombradas anteriormente, que, en cambio, favorecen el rito («aunque de un modo pobre», como subrayaba Xangalov II: 150). Las circunstancias históricas, al menos a grandes rasgos, no pueden explicar las diferencias de actitud entre estas regiones, que han sido afectadas más o menos del mismo modo por la ocupación colonial rusa.

No parece que estas diferencias se deban atribuir a la distinción, análoga a la que se da, por ejemplo, entre los Tungusos, entre chamán del clan (habilitado para cubrir todas las funciones y operante al nivel del clan) y simple chamán (limitado en sus funciones y en su jurisdicción): cada chamán, entre los Buriatos, es una especie de «bien ciánico», como suele decir Petri.

Los protagonistas del ritual son, aparte del interesado, un chamán más bien anciano y experto, llamado para la ocasión «chamán padre» (incluso aunque no exista ningún lazo de parentesco ni didáctico con el candidato a chamán), y nueve jóvenes, llamados «los nueve hijos del chamán», que hacen de ayudantes; a este grupo se añaden a veces otros chamanes.

La preparación y la celebración del rito incumbe a toda la comunidad (basada en lazos al mismo tiempo de clan y de territorio), que contribuye ya sea aportando la mano de obra, ya sea ofreciendo diversos bienes: animales enteros, alcohol de leche, pieles, cintas y otros objetos valiosos. La colecta de todos estos objetos la hace el grupo de chamanes con anticipación, yendo a caballo por los pueblos; el resultado será mejor o peor según la habilidad reconocida al candidato y la confianza que haya sabido conquistarse.

El rito de investidura en Kuda

Primero tiene lugar un «lavatorio con agua», *uhan ubaalga,* para el cual hay que traer el agua de tres manantiales diferentes. Se obtiene la autorización del espíritu de cada una de las fuentes a través de libaciones de alcohol de leche. Al volver, se cogen algunas ramas de abedul, formando con ellas una escoba. Se pone el agua a hervir en un caldero, junto con serpol, enebro y abeto rojo. El chamán padre invoca, ofreciendo alcohol de leche, a los antepasados chamanes del candidato, luego, golpea su espalda desnuda con la escoba de abedul mojada en el caldero. Mientras hace esto, le urge con insistencia a que en el futuro acuda, incluso a pie, a cualquiera que le necesite, sin preguntar cuánto le va a poder dar, sea rico o sea pobre. El candidato lo promete. Cada uno de los nueve hijos repite a su vez la fustigación y las intimaciones, y el candidato repite su promesa. Este primer lavatorio termina con una libación.

Antes de proceder al contrato propiamente dicho, el grupo de chamanes hace una especie de retiro, que Xangalov describe para los Buriatos de Balagansk, y que podemos considerar semejante al de Kuda. Los chamanes pasan nueve días en una especie de cabaña, rodeada por una triple cuerda, que señala la prohibición de pasar a los profanos y de la que se cuelgan diversos objetos de madera, piel e hilos de colores. Solamente toman té, harina hervida y alcohol de leche, ya que todos los demás lacticinios y la carne están prohibidos.

Durante este período se llevan a cabo otros preparativos. Algunos jóvenes van al bosque —al lugar donde están enterrados los chamanes difuntos que tenían la misma «esencia» que el candidato— para arrancar los muchos árboles necesarios para el rito. Llevan nueve calderos de alcohol de leche y un cordero para ofrecer a los espíritus, y se comen lo que queda después de la ofrenda. Tienen que volver a llevar el agua de manantial, con las plantas aromáticas y las ramas de abedul necesarias para el «lavatorio». A la vuelta, algunos de los árboles servirán para fabricar los instrumentos del futuro chamán: los «bastones equinos» (adornados en el puño con una cabeza de caballo, abajo con una especie de patín, y destinados a ser utilizados a modo de cabalgadura para llegar al mundo sobrenatural), el «cofrecillo» (largo y rectangular, con cuatro patas, destinado a contener los diversos accesorios del chamán), el látigo, el vibráfono, etc.

La víspera o la mañana del día establecido, los chamanes invocan a los espíritus de los antepasados, colocan los diversos árboles rituales, a partir del gran abedul, cuyas raices se entierran junto a la chimenea de la yurta y cuya copa debe salir por la abertura para el humo que hay en el centro del techo, para señalar después dónde vive el chamán. Los demás árboles se colocan fuera, a poca distancia de la yurta. Algunos sólo sirven para indicar los lugares específicos donde se desenvuelven algunos episodios del rito o e lugar donde deben ponerse algunos participantes; en otros, colocados algo más distantes, se cuelgan los animales sacrificados; y otros son decorados con

cuerdas de las que penden pieles y cintas. Por último, se planta en el terreno un gran abedul, lo bastante sólido como para aguantar el peso de un hombre: se le llama *exe sara modon,* «árbol madre amarillo». Ya sólo resta que los participantes «se pongan guapos», llevando las camisas nuevas regaladas por el candidato.

Al llegar a este punto, empieza la fase propiamente operativa del ritual, que tiene dos partes: una, relativa a los atributos del chamán, se desarrolla dentro de la yurta, la otra, relativa a la propia persona del chamán, en el exterior.

La «animación» de los atributos chamánicos

Para empezar, todo —desde los calderos y las pieles, a los propios participantes— debe ser purificado con fumigaciones de corteza de abeto rojo: los chamanes hacen pasar algunos trozos de corteza encendida alrededor de cada uno. Esta fase del ritual se llama *amilxa,* verbo formado por la unión de un sufijo activo a la palabra *ami,* «soplo vital, elemento del ser cuya partida provoca la muerte inmediata», y que, por lo tanto, significa propiamente «dar la vida, animar».

La animación de los bastones equinos requiere el sacrificio de un cordero, una unción de sangre en el pie de los bastones y una libación de alcohol de leche dedicado a su espíritu y a su esposa, a los cuales se invoca. Cada objeto, de hecho, depende de un espíritu particular, que se supone está en el origen de su invención o de su introducción en el conjunto de los instrumentos chamánicos. El vibráfono se coloca delante del caldero: se echa sobre el instrumento alcohol hecho de la destilación de la leche y su «lengua» queda colocada directamente bajo las gotas, para que su voz sea entendida por los espíritus y sea capaz de predecir la verdad a los hombres.

El «lavatorio con sangre» *(suhan ubaalga)* del chamán

Una segunda fumigación purificadora se efectúa a la salida de la yurta, sobre un brasero en el que se quema serpol. Salen todos en procesión con el chamán padre en cabeza; después se sientan en semicírculo junto a los abedules, teniendo cerca de cada uno de ellos un trozo de fieltro, extendido en el suelo para poner los recipientes. Si han plantado un abedul en la yurta, el candidato a chamán trepa por él para salir por la abertura del techo, invocando en alta voz a los espíritus de sus antepasados.

Hacia el este, se ponen algunas piedras incandescentes en el caldero para que hierva el agua de manantial; al agua con los ingredientes vegetales se añaden algunas pieles de las orejas de un macho cabrío, algunos fragmentos de las pezuñas y de los cuernos y también, cuando se le mata con un golpe de cuchillo en el corazón, algunas gotas de su sangre. Con esta sangre que

mana de la aorta, el candidato debe ungirse inmediatamente la cabeza, los ojos y los oídos; mientras tanto el chamán padre toca el vibráfono y los nueve hijos azotan en la espalda desnuda al candidato con la escoba de abedul mojada en el caldero, mientras le gritan en voz alta los mismos requerimientos de servir a los miembros de su clan, que ya recordábamos al hablar del baño preliminar. Por fin, se vierte el agua en el techo de la yurta y el macho cabrío es entregado a las mujeres para cocinarlo y comerlo.

Xangalov subraya que en este momento se desenvuelve la parte esencial del rito, ya que lo que sigue es muy semejante a un sacrificio del clan, con sus repetidas libaciones e invocaciones a los antepasados, con sus episodios adivinatorios y las grandes matanzas de víctimas sacrificiales, yeguas o corderos. Muy a menudo se sobrepasa el número ritual de 9, dejando adivinar la riqueza del banquete que seguirá.

El chamán recién investido chamaniza ahora con pleno derecho, teniendo en la mano los bastones equinos, llevado sobre un trozo de fieltro por cuatro de los nueve hijos. Después corre hacia el «árbol madre amarillo» y trepa por él invocando al espíritu de la mofeta (que representa a un joven chamán que estaría, según el mito, en el origen del ritual— ya que la investidura tiene, al contrario que la iniciación, un mito fundamental) y luego a sus antepasados chamanes. Abajo, los nueve hijos sostienen amplias piezas de fieltro. Para recogerle, en caso de que cayera. Si es lo bastante ágil, el nuevo chamán baja del árbol con la cabeza hacia abajo.

El rito se desarrolla de un modo algo diferente en la región de Balagansk. Los nueve hijos llevan al chamán sobre un pedazo de fieltro, le hacen dar nueve vueltas alrededor de un grupo de nueve abedules, a los que después debe subir con un movimiento espiral ascendente, mientras abajo todos miran con atención y los nueve hijos tienden el fieltro por si se cae. Después de él suben otros chamanes y también algunos jóvenes destinados a hacerse chamanes.

Así concluye el párrafo de Xangalov, y con él cualquier referencia al uso ritual de los árboles. La continuación imaginada por Eliade, que escribe: «mientras suben, todos caen en éxtasis» (Eliade 1968: 109) está totalmente injustificada, ¡ya que el éxtasis provocaría fácilmente la caída que justamente se trata de evitar!

El banquete comienza con algunas invocaciones, dirigidas a los espíritus, para que acepten las primicias. La velada se alegra con «juegos», *naadan,* en los cuales el chamán imita la actitud de algunos espíritus, en una serie de pantomimas, medio religiosas, medio satíricas. Durante los días siguientes las cajas torácicas de los animales sacrificados se enfilan en pértigas plantadas en el terreno, para ser enviadas simbólicamente al grupo de los espíritus. El chamán padre recibe muchos regalos en su habitación y finalmente, al noveno día, cintas, sonajas y pieles son desprendidas de los abedules y depositadas en el estuche de los instrumentos del nuevo chamán.

El rito de investidura en Unga

Los tres «lavatorios» que ahora vamos a describir —«lavatorio seco», *xuuraj ubaalga* y «lavatorio con agua», *uhan ubaalga,* observados en Unga, y el «lavatorio con sangre», *suhan ubaalga,* en Bil'cir—no se presentan como ritos alternativos; son más bien etapas jerarquizadas, ya sea por lo que toca a los derechos y deberes que se derivan de ellas para el chamán, ya sea, más concretamente, por lo que se refiere a los atributos que le son confiados. Las patas del cofrecillo, por ejemplo, se van alargando un poco en cada lavatorio. Cualquier chamán puede pararse en la primera o en la segunda etapa. El «lavatorio seco», sobre todo, no comporta la obligación de convertirse en verdadero chamán y actuar como tal. Se trata de un rito que celebran todos los miembros de la familia que posee la «esencia» chamánica, cuando están enfermos y se atribuye la enfermedad al tormento de los espíritus de los antepasados.

El «lavatorio seco»

Se comunica con antelación por todos los alrededores la intención de celebrar el rito, luego se recogen las ofrendas, se fabrican las camisas, se destila gran cantidad de alcohol de leche, se cortan los árboles en el bosque, se recoge el agua de manantial. En el interior de la yurta tienen lugar las fumigaciones y las primeras libaciones e invocaciones dirigidas a los antepasados chamanes del candidato. Luego se trasladan al exterior, cerca de los abedules plantados en el terreno. En una gran rama plantada aparte se sujeta la piel de una liebre, que se convertirá después para el chamán en la señal de que ha superado esta primera etapa; mientras tanto se fabrican los bastones equinos.

Llega por fin el momento principal: la animación de los bastones equinos y el lavatorio propiamente dicho, que consiste, como el anterior, en una flagelación a golpes de ramas mojadas (a pesar del nombre de «seco»), y en una declaración de la promesa de servir a la comunidad.

Habilitado de este modo, el nuevo chamán se pone enseguida a ejercer, teniendo en la mano los bastones equinos, mientras los ancianos beben y los jóvenes danzan y tocan. El grupo de los chamanes se pasa tres días (nueve, según algunos autores) en una cabaña especial, absteniéndose de leche y de carne. El chamán se ha convertido ya en un «chamán de la piel de liebre», *sandagataj boo,* con funciones limitadas.

El «lavatorio con agua»

Este lavatorio añade una riqueza ritual especial a los elementos característicos de cualquier lavatorio y además contiene un cierto número de elementos originales.

Primero de todo, ya durante la fase preparatoria, se celebran algunos ritos característicos de la infancia, destinados a proteger a los niños de los

espíritus que pudieran hacerles enfermar. Tales ritos comprenden algunos sacrificios de animales: de estos animales proviene el nombre de cada rito («cordero rojo» (?), *erxindexi (?) ulaan xur'gan,* «macho cabrío amarillo», *sara texe,* «cabra y cordero», *jamaan xonin xofor).* Después se consagra un caballo blanco, destinado a ser la montura del candidato a chamán. Este último, sin embargo, al ser aún considerado un niño, no podrá guiarlo personalmente, sino que le llevarán de las bridas. Los chamanes, en grupo, cargados con alcohol de leche, con carne, cintas y llevando una camisa nueva, se acercan al herrero. Mientras los chamanes invocan a sus espíritus, éste forja los tres anillos necesarios para la etapa siguiente del rito. Entonces el herrero, a su vez, chamaniza por sus propios espíritus.

Se confía un papel especial al candidato a chamán, quien se dirige al bosque para cortar los árboles. Se sube a un abedul y empieza a chamanizar. El abedul se puede utilizar para fabricar con su madera el cofrecillo, o bien puede conservarse y adornarse con cintas para convertirse de algún modo en el doble del futuro chamán: si se cortase la planta, él moriría.

Los nueve abedules más grandes, entre los recogidos, se plantan en el terreno no muy lejos unos de otros, cada uno decorado con una piel de un carnívoro diferente y atados unos a otros con ramas dispuestas transversalmente. Más lejos, entre otros dos abedules se extiende una cuerda en la que se enfilan los tres anillos forjados por el herrero.

Aunque Xangalov habla largo y tendido sobre estos anillos, no dice ni una palabra a propósito de su uso ritual, y nada de lo restante da a entender su valor simbólico. Petri (1926: 11) señala un episodio observado durante el rito correspondiente entre los Buriatos de Alar': se enfila un anillo de hierro en una cuerda larga de crin trenzada. Divididos en dos equipos, cerca de los abedules donde están sujetos los dos extremos de la cuerda, algunos jóvenes tratan de empujar el anillo al campo contrario, a golpes de bastón. Según Petri, se trata de un juego obligatorio durante este ritual, igual que las danzas y los juegos *naadan...* sobre los cuales insiste, en cambio, Xangalov. Entre los Tungusos de la Manchuria, cada vez que el anillo es empujado de un estremo a otro de la cuerda significa que el espíritu se reúne con el candidato a chamán, quien debe entonces contar su biografía. Después, empuja el anillo en la dirección contraria, para demostrar que es capaz también de alejar al espíritu en cuestión (Shirokogoroff 1935: 352).

Así se llega al momento central del rito. Primero, en la yurta, se animan los bastones equinos, después, en la cabaña especial, los nueve hijos atan el extremo de un largo hilo rojo, llamado «cordón umbilical», a la copa de) sombrero del chamán padre y el otro extremo al del candidato a chamán, y- por fin, en el exterior, cuatro de los hijos conducen al candidato sobre un trozo de fieltro, para llevar a cabo el lavatorio propiamente dicho. Después de los golpes con las ramas mojadas y las conminaciones rituales, el cordon umbilical se corta del sombrero del chamán padre y se enrolla completame-

te alrededor del sombrero del nuevo chamán, que se pone de pie sobre el trozo de fieltro.

De allí se sube al primero de los nueve grandes abedules, y luego, gracias a las ramas transversales, pasa a los otros, subiendo progresivamente, mientras abajo el chamán padre chamaniza y los nueve hijos vigilan la ascensión, teniendo extendidos los trozos de fieltro. El candidato debe completar la subida a los nueve abedules por tres veces, chamanizar arriba y descender al fieltro. Sería de pésimo augurio si se cayera: moriría enseguida y sería un mal chamán. Los jóvenes que aspiran a ser chamanes se apresuran a trepar detrás de él.

Una vez vuelto a la cabaña, el chamán recibe la corteza de abeto rojo que le convierte en un «chamán con la corteza de abeto rojo», *zdootoj boo,* es decir, un chamán de pleno derecho. Inmediatamente, hace uso de esta prerrogativa, pronunciando invocaciones, haciendo adivinaciones, imitando a los espíritus, chamanizando para obligar a los jóvenes a danzar en círculo, sin parar, durante los nueve días de la fiesta. La clausura del rito se sella con la partida del chamán padre y la recogida de todos los objetos que estaban sujetos a los árboles. Las nueve pieles de carnívoro forman parte, desde ese momento, de los accesorios del chamán.

El «lavatorio con sangre»

Este se distingue del rito precedente sobre todo porque durante el mismo el chamán recibe un tambor con su percusor y mata personalmente a una yegua; se bebe la sangre, que también sirve para ungirle los ojos, los oidos, la boca y la nariz para abrirle a la percepción de los espíritus.

Las síntesis que damos aquí, dejando de lado muchos de los episodios, empobrecen un poco la riqueza de estos ritos. Por otro lado, no resumen lo suficiente para que el análisis pueda dar cuenta plenamente del ritual. Son el resultado de un compromiso entre los escrúpulos por hacer percibir la complejidad de los ritos y la exigencia de resaltar los elementos más importantes.

Los elementos obtenidos de este modo pertenecen a muchos campos de interés. En esta parte sólo examinaremos los relativos directa y específicamente al acto de investidura chamánica. En cuanto a los demás elementos, poniendo el acento en sus motivaciones, sugieren la orientación de futuras investigaciones.

Empezamos con dos episodios importantes, obligados, aunque no específicos. Los juegos y las danzas, de hecho, están presentes también en el ritual del matrimonio. Imitando, cada uno a su manera, la organización de las grandes batidas de caza, la competición entre los varones y la complementariedad de los sexos, juegos y danzas se estructuran siguiendo el principio de solidaridad y la actividad de la caza, articulación, por otra parte, muy acertada.

De modo simétrico, hay que relacionar la matanza de gran número de

animales, destinados a alimentar el banquete de los vivos y al grupo imaginario de los difuntos, después del reparto hecho mediante el sacrificio del clan, *tajlgan,* con la creciente influencia de dos fenómenos interdependientes.

Se trata, en primer lugar, de la influencia del principio de filiación patrilineal en la organización, la vida y los valores de la sociedad; y, en segundo lugar, de la influencia en el terreno económico de la ganadería, o mejor, de una mentalidad pastoril fuertemente dirigida a la producción (después de que los Exirit-Bulagat hayan practicado la ganadería durante mucho tiempo con mentalidad de cazadores).

Por lo que concierne a los objetos rituales omnipresentes, que son las pieles de pequeños mamíferos y especialmente de pequeños carnívoros, hay dos valores simbólicos, entre todos los que les atribuyen, que se pueden encontrar claramente en los rituales descritos.

El primero es el relativo a la asociación ya recordada entre chamanismo y caza: los animales que tendrán que servir de soporte a los espíritus que van a actuar de ayudantes del chamán durante su caza de almas del mundo sobrenatural son seleccionados a causa de su olfato para la caza y su capacidad para señalar a las fieras.

El segundo valor simbólico está ligado al valor comercial y fiscal atribuído a las pieles después del ingreso en el imperio ruso.

Las pieles, mezcladas con cintas, menos costosas, que lentamente las van sustituyendo, se ofrecen en señal de buena disposición para conquistar a los espíritus.

En cuanto a la abstinencia por parte de los chamanes de los elementos fundamentales de la alimentación (leche y carne), se podría interpretar en el marco de la reglamentación simbólica del acceso a los recursos naturales, característica del chamanismo siberiano.

Sólo se trata, claro está, de un elenco indicativo.

Fundamentos de la investidura

El propio Xangalov indica con claridad qué es lo que tiene propiamente el efecto de investir al chamán. Sus descripciones —siempre muy breves— de la «animación» de los atributos chamánicos siempre van precedidas del siguiente comentario: «en este punto comienza el momento esencial». La animación va siempre seguida del «lavatorio» del candidato. El comentario de clausura, en cambio, se pone, en el ritual de Kuda, justo después del lavatorio, excluyendo, pues, del «momento esencial» el episodio de la subida al abedul. La descripción del rito observado en Unga, que no es tan preciso, parece, en cambio, incluir con el mismo tono y en el mismo párrafo el episodio correspondiente, que se liga directamente al lavatorio. Sea como sea, llaman nuestra atención tres elementos: los dos primeros, los únicos específicamente nombrados, porque constantemente se consideran esenciales; el tercero, sea por estar asociado de modo específico a los dos precedentes, sea

por haber dado lugar en la literatura occidental a una elaboración que nos parece extraña a su significado originario, y que por ello reclama algunas rectificaciones.

El concepto de animación

El examen del conjunto de la animación y del lavatorio, siempre asociados para llevar a cabo la investidura, pero relativos una, a los instrumentos y otro, a la persona del chamán, demuestra que estos dos ritos se refieren al mismo concepto de animación. Tal concepto aparece explícito en el mismo nombre del primer rito —«dar vida» a unos objetos— e implícito en lo que tienen en común los diversos usos que se hacen del segundo rito— devolver la vida a algunos seres. Dos de estos usos tienen claramente por finalidad principal la vuelta a la vida, ya se trate de curar a un enfermo de los tormentos provocados por sus espíritus (cfr. *supra,* pp. 109 y 111), o se trate, en el caso del héroe de las narraciones épicas, de devolverles el vigor dándoles a beber agua de manantial (cfr. p. 113) o de volverle a su condición de héroe, rociándole con agua de manantial, en la que se han puesto en infusión las plantas aromáticas (de nuevo el serpol, el enebro, etc. Hamayon 1981: 179s.).

A primera vista, el lavatorio del chamán se refiere a la idea del nacimiento, subrayada por las abundantes manifestaciones concretas de su estado simbólico de recién nacido: en Kuda, donde el candidato desciende del «árbol madre amarillo», cabeza abajo, como si se tratase de un parto; y en Unga, donde se le aplican una serie de ritos destinados a proteger a los niños, se le lleva a caballo sujetándole por las riendas, como si fuera un muchachito, y queda ligado por un cordón umbilical al chamán padre (aunque este orden sucesivo provoca algo de perplejidad). Sin embargo, aún cuando resulte evidente, este renacimiento del chamán no se refiere tanto al hecho de nacer, como más bien al de ser devuelto a la vida, y no tiene, por sí mismo, el poder de impartir la investidura.

En primer lugar, los ritos de nacimiento institucionalmente obligatorios son el entierro de la placenta, la colocación en la cuna, la asignación del nombre y la presentación a sus parientes (Basaeva 1980: 72-91); por lo general, estos ritos no requieren la participación del chamán. La utilización del agua de manantial y de las hierbas aromáticas se da también en otro rito (que recibe diversos nombres en cada lugar y el de *ugaalga* sólo en tres de ellos), que no tiene ningún valor sociológico, efectuado por el chamán y destinado a proteger al recién nacido de los espíritus que se acercan a hacerle llorar o a estorbar su sueño —signos de la inestabilidad del alma en su cuerpo— o que amenazan con matarlo. Golpeándole suavemente con un montón de hierbas o con un ramillete mojado en la infusión, el chamán ordena al pequeño que no llore más o que crezca deprisa (Basaeva 1980: 93-95; Manzigeev 1960: 181 s); Xangalov I: 496-98). Lo que cuenta, en este caso. no es tanto la llegada de un nuevo ser como conservarlo con vida.

El análisis comparado de las diversas circunstancias que motivan un «lavatorio» —como el héroe o el enfermo, e incluso el recién nacido que no están en realidad muertos antes del rito— impulsa a relativizar los propios conceptos de vida y muerte. Tales conceptos no están necesariamente separados por una línea clara, según el pensamiento de los Buriatos. Se puede sacar la misma conclusión del examen de los ritos de caza en Siberia: los huesos de las fieras muertas se colocan de un modo determinado para asegurarse de que vuelvan a la vida (sin que se plantee la cuestión, en las culturas de cazadores, de saber si se trata del mismo animal o de otro ejemplar de la misma especie: Harva 1959: 298-307; Lot-Falk 1953: 202-13). Ya sea que el alma se vea maltratada por los espíritus, o que sea momentáneamente separada del cuerpo, siempre la consecuencia es la pérdida del «soplo vital», o bien una suspensión de este último en el caso del héroe de los relatos épicos; para que se dé una verdadera ruptura es necesario que el alma haya sido formalmente destruida o definitivamente capturada por los espíritus. A la luz de una tal relativización se aclara un poco mejor el motivo de la repetición de los «lavatorios» del chamán.

En segundo lugar, el compromiso impuesto públicamente al chamán durante la flagelación orienta la reanimación que le concede el rito: que vuelva a la vida, pero con la condición de que ponga su vida al servicio de la comunidad. En otros términos, no es el lavatorio en sí el que concede la investidura al chamán, sino su combinación con la orden de servir dada al chamán y con la promesa de obedecer obetenida de él, a través de la participación, a un tiempo obligatoria y benéfica, en su futura actividad de chamán. El chamán practica, pues, dos tipos de lavatorio.

— En primer lugar, los que pretenden compensar una pérdida de un soplo vital. Su repetición periódica (anual o incluso mensual: cfr. *supra,* p. 116) nos parecen, debido al formalismo, sin relación necesaria con el contenido del rito, un efecto de la evolución o algún préstamo. Al contrario, estaría plenamente dentro de la lógica del rito chamánico un acto que se pudiera interpretar, por influencia del budismo, como «cancelación de una impureza». De hecho, el chamán, al ser el representante de los hombres ante los espíritus, resulta afectado por cualquier pérdida de soplo vital que afecte a sus convecinos, y por eso debe reforzar su soplo vital para hacerles frente. El rito se beneficia de la función simbólica del lavatorio.

— El segundo tipo de lavatorios son los que llevan a efecto la obligación del chamán con respecto a sus semejantes y que a continuación ritualizan esta obligación, aumentando cada vez los atributos y poderes que se derivan de él. Este tipo de lavatorios son, en primer lugar, expresión del cuidado que tiene la comunidad por conservar bajo su control el ejercicio del poder chamánico. Sólo este tipo de lavatorios pueden dar lugar a un «contrato», lo que hace referencia a la función sociológica del lavatorio.

La finalidad que se persigue al ritualizar lo que es simbólicamente esencial es, en definitiva, la intención de tener bajo control al poder chamánico.

Para la comunidad el mejor modo de ligar al chamán a su servicio consiste en proporcionarle los atributos indispensables, en animárselos y en proceder a reanimar al propio chamán.

Prueba de calificación

Cuando el chamán, con sus instrumentos indispensables, ha sido puesto en servicio, por así decirlo, tiene lugar la subida a los árboles. Se imponen de entrada al menos tres consideraciones.

Si se admite que el chamán «viaja» al mundo sobrenatural, entonces se trata de un viaje simbólico del alma, que por lo general viene indicado por algún acontecimiento, real o simulado. En todo caso, aunque tenga que imitar los saltos y las acrobacias necesarias para superar ciertos obstáculos, en cambio no debe nunca, excepto en este rito de investidura, subirse a los árboles —trasplantados para la ocasión, cerca de su yurta—. De hecho su oficio de chamán no le exige trepar a los árboles.

Por lo demás la copa de los árboles no es el único sitio desde el cual puede invocar a sus antepasados y a los demás espíritus. Nada indica, por otra parte, que las invocaciones que canta cuando está arriba sean de algún modo diferentes de las que pronuncia en otros lugares. Y las voces del chamán padre y de los nueve hijos, que mantienen extendidas las piezas de fieltro abajo, acompañan sus invocaciones como un coro.

La principal preocupación mientras está trepando a los árboles es la de no caerse, sea cual sea la colocación de los árboles y el recorrido a seguir.

El hecho de trepar a los árboles parece ser, pues, una especie de demostración por parte del chamán —pero no la demostración de sus capacidades físicas. He aquí una brevísima descripción, relativa a una modalidad diversa del episodio que, aunque no tenga nada que ver con la subida de que hablamos, puede sugerir la correcta interpretación: «el nuevo chamán debe trepar a una rama, con las dos manos o con una sola: si no se cae se le reconoce como un chamán servidor de los espíritus» (Eremeev 1875: 807s). La comparación con otras pruebas a que se somete el chamán, entre los Buriatos y otros pueblos vecinos, sugiere la hipótesis de que la prueba es doble: ha adquirido la naturaleza de espíritu (y eso le libera de las limitaciones físicas normales); ha conseguido el apoyo de los espíritus de sus antepasados, protectores o ayudantes. Estas son las dos facetas de su calificación como chamán.

El carácter ejemplar de este episodio viene confirmado por el hecho de que la caída no pondría en entredicho la investidura que acaba de recibir. Antes bien, ésta resultaría confirmada por el presagio que se derivaría de la misma caída: la escasa eficacia y muerte prematura de un chamán de pleno derecho.

Sin duda la preocupación por evitar una caída es demasiado prosaica, respecto a la imagen mística que Mircea Eliade quiere dar del chamán (como

también el consumo de alcohol, que Eliade, públicamente, ignora). Pero hay que reconocer que en el rito de los Buriatos no existe ningún elemento que justifique una interpretación (como la que propone el autor citado) en los términos de una ascensión al cielo.

Como la mayor parte de los restantes pueblos siberianos (cfr. por ejemplo, a propósito de Selkup, Prokofeva 1976: 112), los Buriatos conciben el universo como horizontal. Cada uno de los dos componentes de este universo, el bosque y el agua, está dotada para ellos de espesor, sin que, en cambio, lo alto y lo bajo constituyan dos estratos superpuestos.

Bajo la influencia conjunta de la evolución interna, de la cristianización y, sobre todo, más en general, de la inserción en la estructura piramidal del Estado ruso, el universo entre estos pueblos «oscila» hasta hacerse vertical, subdividiéndose en un número creciente de planos jerarquizados, que comprenden algunos escalones celestiales y un infierno subterráneo. Una visión de este género deja transparentar con toda evidencia algunas representaciones chamánicas, aunque no se trate, en realidad, de un elemento auténtico.

Por otra parte, la noción de «árbol del mundo», tan estrechamente conectada por Eliade a su tesis de la ascensión al cielo, se aplica en su obra indiferentemente a cualquier árbol ritual. La función de ligar dos mundos o dos planos del mundo, de relacionar el cielo con la tierra, es ciertamente uno de los posibles valores que puede asumir un árbol, pero no el único. El árbol puede ser también un signo de orientación en la naturaleza, altar natural, sede de presagios evocados por su forma o por el movimiento de sus ramas; y, además, puede ser una realidad inmóvil cuyo crecimiento se relaciona con el de un ser móvil, espacio que da lugar a técnicas corpóreas diferentes de las que se practican en el suelo, etc. Además, aunque todos estos valores diversos coexistan en una misma sociedad, no son necesariamente exclusivos ni están presentes a la vez en el mismo árbol. Así, los árboles traídos del bosque para la investidura del chamán de los Buriatos asumen al menos seis roles diferentes.

Este episodio vuelve a plantear un interrogante sobre la posible asimilación del chamán a una víctima sacrificial, asimilación que ya hemos mencionado a propósito de lo de cortarle en pedazos v. *supra* pp. 9 s.). El chamán que se sube al árbol ¿es, como la caja torácica del animal enfilada en la pértiga, una ofrenda hecha a los espíritus? La comparación tampoco esta vez encuentra una respuesta; si acaso es de alguna manera oportuna, ciertamente no lo es al nivel de detalles rituales aislados.

Pero sobre todo, esta sobreabundancia de valores simbólicos atribuidos al árbol (ninguno de los cuales, por otra parte, tiene un papel estructural) parece una especie de confabulación montada para esconder el olvido o el rechazo del auténtico valor del árbol en una situación social anterior, basada en la actividad de la caza. El árbol era percibido esencialmente como una representación del bosque; y éste, a su vez, como el agua, representaba el lugar primordial donde el hombre consigue sus medios de vida. La lógica de

las relaciones con los espíritus que gobiernan el mundo hace del cazador un «conquistador» de animales salvajes y del chamán un conquistador de almas, asimilables ambos al conquistador de mujeres en el sistema matrimonial, y. por lo tanto, hace que el ingreso del chamán en su oficio aparezca como el resultado de una alianza. De hecho, en muchas sociedades siberianas se cree que el chamán tiene como esposa simbólica a la hija del espíritu del bosque o del espíritu de las aguas, y el rito que sella su ingreso en el oficio puede interpretarse como un rito nupcial. Entre los Buriatos de Unga el rito de investidura está dedicado a la hija del espíritu de las aguas, y siempre va dirigida a ella la invocación que canta el chamán en lo alto del árbol (Xangalov 1959, II. 162, 169, 171).

La visión de la alianza institucional con el espíritu del bosque proporciona al episodio del árbol una dimensión verdaderamente estructural. En cambio, la importancia limitada concedida a este episodio por los Exirit-Bulagat podría explicarse pr la pérdida de aquella visión, en el momento en que las bases y los intereses de la sociedad han sufrido un proceso de evolución.

Vuelta a la vida en el mundo de los hombres

Los árboles que asumen un papel ritual en la ceremonia de los Buriatos son, en su mayoría, arrancados de su marco natural para reconstruir un nuevo marco natural en el espacio de los hombres. Este rasgo se inscribe en un conjunto en que se contraponen aprendizaje e investidura.

El candidato a chamán se ejercita en el bosque, él solo, lejos de su ambiente. Luego recibirá la investidura en una porción artificial de bosque, de modo oficial, ante un público numeroso. El candidato demostraba a los muertos que sabía perder el sentido o soñar para comunicarse con ellos; quien ha recibido la investidura, en cambio, aporta a los vivos la prueba de que sabe evitar la caída para servirles mejor. Cuando era un adolescente inexperto se daban fugas y rarezas para separar al candidato de la sociedad; la investidura subordina al chamán a la organización y los intereses de la sociedad. En fin, la preparación se asimilaba claramente al estado de muerto, aunque tal estado no se concretara en ningún rito funerario. En cambio la reanimación (perfectamente simétrica respecto a aquélla) resulta ritualizada con toda evidencia. Es como si en un caso fuese importante el estado real (o considerado como tal), con su eficacia religiosa, y en el otro caso fuese fundamental el acto ritual por sí mismo, con su dimensión social.

Separadas en el tiempo, contrapuestas en el espacio y por las circunstancias en que se desenvuelven, la preparación (con su evocación del estado de muerto) y la reanimación (con la concretización de la vuelta a la vida) expresan juntas lo que la lógica de la mediación chamánica impone a su autor: acumular en sí mismo los modos de ser para asegurar la buena gestión entre las almas y entre los mundos. La eficacia práctica se atribuye a la capacidad del chamán de hacerse espíritu entre los espíritus: ¡sólo los espíritus lo deci--

den! Por eso la preparación es solitaria: porque no tiene nada que ver con la sociedad. Sin embargo, la propia sociedad imagina que los espíritus intervienen como terceros en discordia en todas sus relaciones, tanto las internas, como aquellas que tienen que ver con el mundo exterior; pero sólo se puede actuar sobre ellos a través del chamán. Su actuación y el rito que le da concreción se realizan a través de la vuelta a la vida del chamán. Por eso la ritualización que se desarrolla entorno a la reanimación tiene, para el ejercicio futuro del oficio de chamán, un papel menos decisivo que el que viene, en un contrapunto sociológico, del desarrollo simbólico de su preparación.

Pragmatismo y ritualización

La oposición complementaria entre el pragmatismo que sirve de base al oficio y la ritualización que enmarca su ejercicio, eco de nuestro interrogante inicial sobre la aparente incompatibilidad entre carisma e institucionalización, ilustra un aspecto típico del chamanismo: la división del poder. Se sabe, de hecho, que las sociedades en que el chamanismo es una institución constitutiva son de tipo tribal, e inversamente, que cualquier centralización de tipo estatalizado repercute en la marginación de los chamanes. Tradicionalmente, se contrapone, por un lado el poder de la propia organización de la sociedad (el de los ancianos del clan, por ejemplo), que no puede ser contestado y que es permanente, aunque débil, y por otro, el que se atribuye a los personajes carismáticos que aseguran su dinámica (el poder del chamán, el jefe de la caza o de la guerra), que es fuerte, pero temporal, o mejor, cuya duración está regulada por el control constante que se ejerce sobre él.

Por tal motivo se afirma siempre que la aparición de un nuevo chamán está determinada por sus cualidades personales, aunque lo que la haya provocado sean las necesidades de su clan. El carisma se reivindica siempre porque, aunque sea falso o solamente anticipado, es lo que condiciona en realidad la futura fuerza del chamán. Es significativo que, cuando una cura chamánica falla, se acusa inmediatamente al chamán que ha actuado y se recurre a otro chamán; en cambio, si falla un lama tibetano o un médico, lo que se rechaza como ineficaz es el sistema médico de los lamas o de los occidentales. Estos últimos aplican reglas: si el resultado es negativo significa que las reglas —y, por lo tanto, los sistemas que las imponen— no tienen ningún valor. El chamán, en cambio, pone en juego las relaciones que ha conseguido con los espíritus: todo depende de la capacidad de cada chamán para las relaciones públicas.

Pero el chamán, según la sociedad chamanista, puede negociar sólo si esta armado con sus atributos, que deben estar «animados» para asegurar la comunicación con los espíritus. Reservarse el derecho de «animar» (y a menudo también construir) todo el instrumental del chamán parece, por ello, la mejor manera de controlar una actividad que, por lo demás, exige el libre desarrollo de la aptitud personal. Es significativo que la «animación» de los

objetos del chamán sea el único ritual, entre los relativos al oficio chamánico. que sea obligatorio en Siberia, constituyendo a menudo el rito colectivo más largo y más importante. Lo mismo se puede decir del hecho de que la «animación», aún siendo el núcleo estable del rito de los Buriatos, el primer acto del «momento esencial», acabe por perder importancia en beneficio de los demás ritos, centrados en la persona misma del chamán.

Este deslizamiento progresivo ilustra la evolución de la sociedad de los Exirit-Bulagat y del lugar que en ella ocupa la institución chamánica. Esta evolución parece ser acogida y afrontada de diferente manera según los grupos: en algunos, como los de Kuda y Unga, ésta provoca un desarrollo ritual que crece entorno a la investidura del chamán, mientras que en otros grupos la reacción es la contraria: el rechazo a la ritualización.

A través de la sobreabundancia, variabilidad y complejidad de los ritos desarrollados en Kuda y en Unga, se pone de manifiesto la subordinación siempre creciente de la institución chamánica respecto a la institución del clan: de este modo el oficio del chamán se inclina hacia una especie de sacerdocio, completamente encerrado en el marco del grupo social.

Esta subordinación va a la par con el cambio social y económico sobrevenido. La ganadería, sobre todo, al crear un patrimonio hereditario, provoca en la organización social la prevalencia del principio de filiación. Lo que redunda en desventaja para el principio de alianza, que prevalecía en una sociedad basada en la caza, ya que en ella se basaba la unidad social fundamental.

La noción de filiación se expresa en el rito de modo redundante: en la calificación del chamán «padre» y de los nueve «hijos» que rodean al candidato a chamán; en la ficción de su nacimiento y de su infancia, como si se tratase de acoger a un nuevo miembro de la comunidad; en el carácter ancestral de los espíritus que presiden la actividad chamánica (mientras que en épocas anteriores tenían mayor papel los espíritus animales o humanos, que eran sus aliados).

Se deriva de ahí una intensificación de las relaciones de dependencia, tanto de los hombres entre sí como entre hombres y espíritus. El sostén que se da al chamán para intervenir en el mundo sobrenatural no le viene ya de aliados con los cuales estaba, por así decir, en una situación de igualdad y a los cuales por eso podía «engañar», sino de antepasados a los que debe su existencia y a los que debe obediencia.

Una consecuencia de esta dependencia con respecto al mundo sobrenatural es la verticalización del universo y su nueva estructuración, que a su vez lleva a la concepción de mundos dispuestos en planos superpuestos, entre los cuales se puede dar un movimiento ascensional.

Una segunda consecuencia es la prioridad que se da hoy, en la vida y en el pensamiento de la sociedad, a sus relaciones internas (comprendiendo a los vivos y a los difuntos), respecto a las relaciones con el mundo natural del que consigue sus recursos.

A la luz de este desplazamiento del interés de la sociedad desde los instrumentos «animados» poseídos por el chamán a su misma persona, resulta transformado también otro aspecto, más técnico, del chamanismo. Los mensajes enviados por los espíritus van a parar cada vez más a su cuerpo.

En Kuda y en Unga hemos visto al chamán físicamente expuesto a la prueba: ¿los espíritus le sostienen para que no se caiga del árbol?

Entre los Selkup del Yenisey, el ritual *kam,* llamado «el de la tienda oscura», propone otro interrogante: ¿los espíritus acuden a la llamada del chamán? Éste, en la oscuridad, con las muñecas y los tobillos atados, tiene que demostrar a los de alrededor la presencia física de los espíritu, a quienes sabe llamar a su servicio: tiene que oirse el ruido de sus pasos, su respiración, sus gritos (Prokofeva 1981: 58, 67).

Aún hay otros elementos que subrayan esta idea de la contribución del cuerpo del chamán en el ejercicio de su oficio. La unción de sangre en sus órganos de los sentidos, por ejemplo, ya sea una innovación o el resultado de un préstamo, queda mal integrada en el rito y está en desacuerdo con el uso simbólico de la sangre propio de la cultura de los Buriatos en general.

Lo que cambia es el lugar y la forma de encuentro con los espíritus, y se introducen en la práctica chamánica formas próximas a la posesión. La posesión (como todo lo demás en este rito) coincide con una mayor apropiación, por parte de la comunidad, de las relaciones que el mediador, por ella escogido, mantiene con el mundo sobrenatural: ya no se puede separar de su persona la actuación del chamán (al revés de lo que sucedía con sus objetos, que se prestaban bien al cambio de propietario). A esta luz podría adquirir valor la interpretación, esbozada, aunque luego dejada en suspenso, del chamán como un ser ofrecido en sacrificio a los espíritus —sacrificio cuya condición es precisamente que su persona se ponga en juego. Este aspecto estaría también en relación con la evolución de la sociedad y del chamanismo dentro de ella. Y por otra parte, la comparación tendría un valor sólo parcial, dado que el «sacrificio» del chamán choca de frente con el acto que le convertiría en un auténtico sacrificio, o sea, con la destrucción que asegura la transferencia de la víctima a su destinatario. En realidad, el sacrificio no existe desde el momento en que el chamán permanece entre los hombres, a su servicio. En todo caso el chamán podría suponer un paralelo del animal «consagrado», que, en medio del rebaño, representa al ser sobrenatural fundador del grupo. En la transformación que sufre el chamán para poder acceder a su oficio se reunirían dos tratamientos rituales distintos y complementarios, dirigidos ambos a los animales domésticos (ver *supra,* p. 115; y Hamayon 1978).

En conclusión, las distintas actitudes con respecto al rito de investidura derivan de elecciones opuestas a propósito de la «dirección» del oficio chamánico. Los Buriatos de Kuda y de Unga se muestran sensibles al beneficio sociológico de la ritualización, a costa de disminuir la eficacia de sus chamanes. «Los chamanes de hoy no sirven para nada», se lamentan, recordando

con nostalgia a los del pasado o a los de los Tungusos, que se retiraron al bosque. Y, en efecto, este rito de investidura (sea cual sea la influencia que haya tenido en su elaboración la tradición propiamente chamánica, la reacción a los cambios sufridos y el préstamo eventual de las liturgias budista y cristiana) tiende precisamente, por su propia naturaleza, a reafirmar la identidad y la cohesión de una sociedad golpeada por la aculturación. Al incluir en sí los rasgos principales de los otros dos grandes rituales colectivos (el sacrificio del clan y el matrimonio), este rito tiene la amplitud y el aspecto totalizador de un polo aglutinante. Y, de este modo, representa una especie de espejo que la sociedad se pone delante para pedir ayuda en sus opciones.

De hecho, no es raro que los dos clanes de Ida que rechazan con más fuerza el rito de investidura, estén entre los más afamados por la eficacia de sus chamanes. Estos dos clanes son los más ligados a la eficacia simbólica de la acción chamánica, a costa de infravalorar la importancia de su aspecto sociológico. El éxito de los tratos con los espíritus implica que el chamán pueda ponerse en situación de fuerza con respecto a ellos, y exige que tenga una cierta libertad de maniobra y no se encuentre coaccionado desde el principio por una relación de depenencia. Por eso, es preferible librar al chamán de las obligaciones de la preparación ritual y elaborar otros medios para que no se pierdan los beneficios de su actuación.

Roberte Hamayon

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABAJ GESER XUBUUEN. *Epopeja,* 1961-1964, (Exirit-bulagatskij vriant), I-II, (cur. M.P. Xomonova), Burjatskij kompleksnij naucno-issledovatel-'skij Insitut (BKNII), Ulan-Ude.

S.P. BALDAEV, 1970. *Rodoslovnye predanija i legendy burjat* I, Bulagaty i exirity, BKNII, ULAN-UDE.

K.D. BASAEVA, 1980, *Sem'ja i brak a Burjat. Vtoraja polovina XlX-naclo XX. veka.* Nauka, Novosibirsk.

M. ELIADE, 1959, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation.* Gallimard, París (trad. esp. *Iniciaciones místicas,* Taurus, Madrid, 1975,984).

M. ELIADE, 1968, *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase,* Payot, Paris (segunda edición revisada y aumentada).

A. EREMEEV, 1875, *Smany irkutsix burjat,* en «Domasnjaja beseda», 29. pp. 807-808.

R- HAMAYON, 1978, *Marchandage d'ames entre vivants et morís,* en *De sacrifice II,* Paris, pp. 151-79.

R. HAMAYON, 1981-1982 *Triks and Turns of Legitímate Perpetuation, /-//* en V. Heising (cur.) *Fragen der mongolischen Heldendichrung,* /-//, Harazowitz, Wiesbaden,pp. 156-216; 1-15.

U. HARVA, 1959, *Les répresentations religieuses des peuples altaiques,* Gallimard, Paris (ed. orig. *Die Religiosen Vorstellungen der altaischen Volker.* Soderstrom, Helsinki 1933, 1938).

G. F. KSENOFONTOV, 1929 *Xrestes, Samanism i xristianstvo,* Irkutsk.

E. LOT-FALK, 1953, *Les rites de chase chez les peuples siberiens,* Gallimard, Paris.

N.M. MANZIGEEV, 1960, *Jangutskij burjatskij rod,* BKNII, Ulan-Ude.

B. E. PETRI, 1926, *Stepeni posvjascenija mongolo-burjatskix samanov, en Isvestija Biol-geo-gr. nauc-issl, in-ta pri Irkustsk. Gosud. Universitete,* 2, 4, pp. 4-16.

E.D. PROKOF'EVA, 1976. *Starye presdstavlenija sel'kupov o mire, en Priroda i celovek u religiosnyx predstavlenijak narodov Sibir i Severa,* Nauka, Leningrad, pp. 108-128.

E.D. PROKOF'EVA, 1981, *Materialy po samanstvu set'kupov, en Problemy istorii obscestvennogo sosnanija aborigenov Sibibi,* Nauka, Leningrad, pp. 42-68.

G.D. SANDSCHEJEW. 1927-1928, *Weltanschauung und Schamanismus der AlarenBurjaten,* en «Anthropos», 22, pp. 576-613; 933-55; 23, pp. 538-60; 967-86.

S.M. SHIRIKOGOROFF, 1935, *Psychomental Complex ot the Tungus,* Kegan, London.

M.N. XANGALOV, 1958-1960, *Sovranie socinenij,* I II, BKNII, Ulan Ude.

LOS RITOS DE INICIACIÓN EN EL HINDUÍSMO

Entre los sacramentos *(samskara)* que jalonan la vida de un hombre de las tres castas superiores, hay uno particularmente apreciado por las familias hindúes, sobre todo por los brahmanes: la iniciación llamada en sánscrito *upanayana.* La palabra está formada por un prefijo: *upa,* que significa «junto a» y un sustantivo: *nayana,* derivado de la raiz NI: «conducir». O sea que, literalmente, significa: «conducir junto a», «introducción». Se trata de la iniciación religiosa del joven hindú, de su instrucción espiritual.

El rito es antiquísimo, se remonta a la época védica, donde precisamente se encuentra su significado original.

La iniciación debe entenderse en el marco general de la vida. La vida de un brahmán está teóricamente dividida en cuatro *asrama,* o sea, en los cuatro estados o condiciones de vida por los que debe pasar cada miembro de las castas superiores. El primer *asrama* es el estado «del discípulo». El período de la infancia no se considera un *asrama.* El niño es sólo un *arya* «virtual», un miembro potencial de la sociedad brahmánica. La vida de un individuo que aún no ha recibido el *samskara* o «rito de perfeccionamiento de la iniciación», es una vida salvaje, aún no adecuada al Orden cósmico. En cambio, cuando un joven pasa a través del nuevo nacimiento de la iniciación, entra en una vida organizada, donde recibe un «estatuto» *(dhaman),* o sea, un oficio y un lugar en la sociedad india. Se convierte así, en un *dvija,* un «nacido dos veces».

En las «Leyes de Manu» se encuentra escrito lo siguiente: «Hágase, en el octavo año de su concepción, la *upanayana* de un brahmán, en el undécimo año la *upanayana* de un *ksatriya,* en el duodécimo año la *upanayana* de un *vaisya* (11, 36); «Hasta el duodécimo año para un brahmán, hasta el vigésimo segundo para un *ksatriya,* hasta el vigésimo cuarto año para un *vaisya,* aún

no se ha pasado el tiempo de recibir la investidura (o imposición del cordón brahmánico) santificada a través de la recitación de la *savitri»* (11, 38): «Pero, más allá de este límite, los jóvenes de las tres castas superiores que no hayan recibido todavía el *samskara* a su tiempo, indignos de la iniciación, excomulgados *(vratya),* están expuestos al desprecio de los hombres de bien» (11, 39)[179]. (La palabra *vratya* significa miembro de una banda errante, de una comunidad no brahmánica).

Estas citas bastan para subrayar la importancia del *samskara* del *upanayana* que hace del *arya* «virtual» un *arya* «real»; es el rito especial que expresa la naturaleza propia del hombre de las castas superiores, haciendo de él un miembro de pleno derecho de la sociedad india.

La descripción del rito, en su forma antigua, no se encuentra en el *Rig-Veda,* pero sí en el *Atharva Veda,* en los *Brahmana* y en los *Upanisad;* en estos textos, el rito empieza con la permanencia de un joven en la casa de un Maestro. Durante este período, el discípulo debe vivir casto y alejado de su casa y debe servir a su Maestro. Es el período llamado del *brahmacarya,* el discípulo recibe el nombre de *brahmacarin,* es decir uno que se ocupa esencialmente del *brahman,* la palabra sagrada del Veda, que —como es sabido— se dedica por entero a la actividad sacrificial.

De todos modos, en los *Upanisad,* el conocimiento de la palabra sagrada, o *brahman,* sobrepasa con mucho al de las fórmulas rituales. Por eso la iniciación se convierte en una formación espiritual.

El joven que se acercaba a un Maestro para hacerse discípulo tenía que manifestar claramente su intención. Decía, por ejemplo: «He venido a pasar el período del *brahmascarya,* déjame ser un *brahmacarin».* El Maestro tomaba nota, entonces, de las disposiciones de su futuro discípulo y le preguntaba cuál era su familia, su estirpe, su clan *(gotra).* Según lo que contestara, le admitía o no en su seguimiento, prometiéndole, en caso de ser admitido, instruirle, diciéndole, por ejemplo: «Yo te instruiré» (literalmente: «yo te conduciré desde ahora»)[180].

Entre las virtudes exigidas por el Maestro, aparte de la pasión por la verdad, figuraba la confianza *(sraddha).* Ésta se daba a menudo de modo natural, ya que el futuro discípulo se había sentido atraído con anterioridad por la fama del Guru y por su programa: «El *atman...* necesita buscar, necesita desear conocer. El que encuentra este *Atman* y lo reconoce, obtiene todo el mundo, (realiza) todos los deseos. Por nuestro deseo de él nosotros seguimos siendo discípulos»[181].

[179] *Leyes de Manu,* 11, 36, 38, 39.
[180] *Chándogya upanisad.* IV, 4-5.
[181] *Chandogya upanisad,* VIII, 7-3.

También podía darse cuenta por el aspecto exterior del Maestro de que poseía un conocimiento superior. En la *Maitry upanisad,* el rey Brihadratha, después de haber abdicado en su hijo, considerando lo perecedero de este cuerpo material, habiendo llegado al estadio del completo desprendimiento, marchó al bosque. Y allí, después de haber prometido dedicarse a la perfecta ascesis, con los ojos fijos en el sol, permaneció con los brazos en alto. Al cabo de mil días, llegó hasta él, como una especie de fuego sin humo, de un esplendor ardiente, un conocedor del *Atman,* el augusto hijo de Saka. «¡Álzate!, ¡álzate!», dijo al rey. «¡Escoge un don!» El rey, tras rendirle homenaje, dijo: «¡Señor! yo no conozco el *atman*, pero hemos oido decir que tú conoces su verdadera naturaleza: ¡revélanosla!»[182].

Si el discípulo plantea alguna cuestión al Maestro, no es raro que éste responda poniéndole a prueba, o subrayando la dificultad de la respuesta: «Eso ocurrió en otros tiempos, ahora esta cuestión es difícil de resolver... expresa otro deseo»[183]. O si no: «No es posible comprenderlo, la cuestión es muy sutil. Escoge otro don»[184].

Si el discípulo insistía, el Maestro acababa por dejarse convencer, admitiéndole en su seguimiento. El signo más manifiesto de aceptación consistía en confiarle la custodia del fuego sagrado y la guardia de su rebaño. Cada brahmán debía disponer diariamente de leche para el sacrificio del *agnihotra* y, por lo tanto, llevaba a pastar a los animales.

Al aceptar al joven como discípulo, el Maestro se disponía a transmitirle todo su saber, «sin que faltase nada». Sin embargo, no se comprometía a transmitírselo en un período determinado, ya fueran meses o años.

La ceremonia de aceptación del discípulo era el comienzo de un tiempo de formación que podía durar bastante. Sin duda, con no poco humor, una *Upanisad* cuenta que el dios Indra practicó el *brahmacarya* junto a Prajapati, el Señor de las criaturas, durante cien años[185]. En otra *Upanisad,* el tiempo de noviciado dura tanto tiempo que el discípulo acaba por preguntarse si el Maestro va a conseguir trasmitirle todo su saber. La iniciación consistía, esencialmente, en la época de los *Upanisad,* en aprender el sentido profundo de las palabras sagradas y el fundamento último de ellas, el *brahman* neutro, lo absoluto —se diría hoy—, entendido como fundamento de la personalidad, del *Atman* y del cosmos.

[1X2] *Maitry upanisad,* I, 2.

[183] *Maitry upanisad,* I, 2.

[184] *Katha upanisad,* 1, 21.

[185] *Chandogya upanisad.* VIII, 11-3. Lo que, indirectamente, significa que en realidad se necesita toda una vida para alcanzar la plenitud de la Verdad.

Así pues, lo que se consideraba importante era que el discípulo se liberase de las falsas nociones que pudiera tener sobre este *atman-brahman,* se liberase de todo lo que el *Vedanta* posterior llamará «sobreimposición» *(adhyasa).*

A través de esta formación espiritual, el discípulo quedaba regenerado. El *Satapathabrahmana* declara que con su enseñanza, el Maestro lleva a su discípulo como a un embrión, queda preñado.

> «El Maestro queda preñado
> al poner su derecha sobre el discípulo.
> Y éste nace al cabo de tres días
> como brahmán, con la plegaria solar»[186]

Las «Leyes de Manu» (cuya redacción se sitúa entre el siglo II a. C. y el II d. C.) se refieren a una época posterior a los *Upanisad,* en la que el *samskara* de la iniciación ya está definido como un rito, pero ya no se vive como una larga iniciación. Y, además, esta iniciación ya no lleva necesariamente al conocimiento del *atman-brahman,* aunque sí al conocimiento de las obligaciones rituales. Los dos ritos esenciales siguen siendo la imposición del cordón brahmánico, sin el cual no se puede sacrificar, y la enseñanza de una fórmula sagrada: la *savitri,* llamada también *gayatrl,* que suena así: «Ojalá recibamos la maravillosa luz del dios Savitar. Que él vivifique nuestros pensamientos».

Las «Leyes de Manu» precisan, por otra parte, el modo de vestir, interior y exteriormente, del joven brahmán, del joven *ksatriya* o del joven *yaisya,* cómo debe lleva el cinturón y, sobre todo, el cordón sagrado *(yajñopavita o yajñasUtra)* que hay que llevar sobre la parte superior del cuerpo, cómo debe ser el bastón y cuál su longitud.

El discípulo se presenta con la cabeza rapada, salvo un mechón de cabellos, con hábito de mendicante, con un tazón en una mano y un bastón en la otra. Recibe del Maestro un cordón brahmánico, celebra por primera vez el culto del fuego sagrado y recita la *gayatrl;* luego, va a mendigar su sustento.

Una vez más las «Leyes de Manu» añaden que el iniciado, investido con el cordón sagrado, cuando pida limosna a una mujer, debe hacerlo de modo educado y respetuoso. Primero debe pedirla a su madre, o a su hermana o a la hermana de su madre.

Aún hoy, la iniciación se lleva a cabo del mismo modo. Después de haber conseguido alimento suficiente y habérselo mostrado a su guru, se purifica, lavándose la boca; entonces se pone a comer, mirando hacia oriente.

J. Varenne, *Mythes et légendes extraits des Brahmanas.* Gallimard, pp. 72-75. La plegaria solar, llamada *Gayatri* a causa del tipo de veros utilizados, cfr. más adelante la traducción, nota 10.

Las «Leyes de Manu», de acuerdo con el espíritu de los testigos anteriores al Veda, conciben la iniciación como un nuevo nacimiento. Dicen, por ejemplo: «Quien, mediante las palabras de la verdad, hace entrar en los oídos la palabra del Veda, debe ser considerado como un padre y como una madre; su discípulo jamás debe causarle aflicción»[187].

Guy Deleury ha descrito bien, en su libro *Renaitre en Inde,* la iniciación, tal como hoy se practica. «El hijo de una familia brahmánica es iniciado entre los siete y los diez años. Hasta esa edad, es un hombre normal y corriente, aún no es un *dvija,* un «nacido dos veces». Al contrario, la hija sólo se hace legítimamente brahmana con el matrimonio... en cuanto al momento preciso en que se da la iniciación, se espera a que haya varios hermanos en edad de iniciarse, para no multiplicar los gastos...»

Los ritos de iniciación de un joven brahmán son, sin duda, junto con algunos ritos nupciales, los únicos que se remontan a la época védica. Se comienza con ritos de purificación. El joven adepto es tonsurado, antes de ser admitido en una larga ceremonia en torno al fuego, presidida por el padre, con asistencia de la madre. Dentro de esta ceremonia, la entrega del cordón sagrado representa el eje de toda la ceremonia: el brahmán lo lleva en bandolera durante toda su vida. Este cordón está formado por tres hilos de algodón, anudados con nudos diferentes según las castas *(játi).* El padre entrega, después, a su hijo un segundo cordón de fibra vegetal, que éste se ciñe en el costado y el *langoti,* la faja de seda roja o amarilla. En tiempos, el muchacho se iba al bosque para encontrarse con un gurú. Por eso, todavía hoy, recibe un bastón para defenderse de los animales salvajes y un trozo de piel de antílope —que se parece extrañamente a un escapulario y que se lleva alrededor del cuello—, recuerdo simbólico de la verdadera piel de antílope que servía de alfombra para escuchar la enseñanza del gurú. La entrega de todos estos distintivos se acompaña de largas oraciones de consagración.

El joven brahmán celebra por primera vez el culto del fuego sagrado y se le enseña, entre otras cosas, cuántas cucharadas de mantequilla derretida hay que echar en él. Después, se le comunica la *gayatrl,* el verso más sagrado de las escrituras védicas, que sólo el brahmán conoce, aunque se trate de un secreto solamente teórico, puesto que el verso aparece escrito en los libros rituales. A pesar de ello, la comunicación de la *gayatrl,* se lleva a cabo bajo un velo que cubre al padre y al hijo, sentados frente a frente, de modo que nadie, entre los presentes, pueda oir lo que el padre susurra al oido de su hijo[188].

[187] *Leyes de Manu,* II, 144.

[188] He aquí una traducción: «Meditemos en esta luminosa y adorable Conciencia en el movimiento de su desarrollo. Que ella conduzca a nuestro entendimiento a nuestra liberación». O esta otra: «Meditemos sobre la luz adorable del divino Savitar. Que él estimule nuestros pensamientos».

Después, el muchacho cumple con el rito de obediencia: pone su cabeza sobre los pies de su padre, que sustituye, hoy, al guru del pasado. Así se explica el rito de adopción que sigue, ya que el guru se convertía en el padre del muchacho. Hoy en día, el padre, al acoger a su propio hijo en sus rodillas, lo adopta en el momento en que éste «renace».

Como la iniciación abre el acceso a la sociedad de los hombres, el muchacho se despide de su propia madre durante una última comida ritual. La madre se sienta al lado del hijo y, como había hecho siempre hasta entonces, le ofrece de comer, tomando el alimento de una fuente preparada para ambos. En ese momento las madres rompen a llorar, como señal del abandono: el muchacho ya no estará con ella, sino con los hombres. Siguen luego otros ritos. Después, el muchacho mendiga el alimento acercándose a todos los presentes, comenzando por la madre, en recuerdo de la antigua costumbre, cuando el joven brahmán solamente comía lo que se le daba de limosna[189].

En esta descripción se hace evidente lo que el rito actual ha conservado del pasado y lo que, en cambio, ha perdido. Hoy, en la mayoría de los casos, ya no se observa el período del *brahmacarya,* la formación con un Maestro. Sin embargo, se observan, aquí y allá, en la India, tentativas de hacer revivir el uso antiguo: en Bombay, por ejemplo, donde, en un colegio brahmánico, los estudiantes, vestidos según las costumbres del pasado, pasan un período de formación con un Maestro. Madeleine Biardeau cuenta que ha visto, en un pueblo, a jóvenes hindúes acercarse cada día, antes de ir a la escuela, a casa de un brahmán a aprender el *Veda.*

Cada iniciación se completa en pocas horas o en pocos días, si se cuentan los ritos preparatorios y subsiguientes. Sin embargo, aún conserva un valor simbólico y afectivo importante. Es un rito de paso —como explica Guy Deleury— de la infancia, sin fe ni ley, exclusivamente sometida a la autoridad de las mujeres, a la adolescencia, que exige una conducta responsable para con la familia, la casta y la sociedad. «La iniciación, presentada por los teólogos como un renacimiento ritual, era interpretada por los jóvenes adolescentes como el nacimiento y el comienzo de una existencia independiente. En muchos casos me he dado cuenta de que los adolescentes atribuían a la ceremonia de iniciación mucha más importancia de la que le daban sus padres, quienes, a menudo, se decidían a celebrarla por puro conformismo».

El rito de iniciación debe ser estudiado, sobre todo, en su estructura sociológica, tal como se ha impuesto más o menos en todos los grupos religiosos derivados del hinduismo, ya sean yainas, budistas, yoguis, grupos tántricos, lingayats o sikhs. Todos ellos, de un modo o de otro, a pesar de criticar el hinduismo, han tomado de él la estructura iniciática.

Baste el ejemplo de los Sikhs. Guru Nanak, fundador de la «Vía de los Discípulos» (*Skkha pantha* o sikhismo), se negó, según cuentan los relatos

[189] G. Deleury, *Renaître en Inde,* Stock, 1976, pp. 207-212.

legendarios, a recibir la iniciación hindú. Al cumplir los nueve años de edad, sus padres, que eran *Ksatriya,* llamaron a un brahmán, llamado Hardyal, para cumplir con la ceremonia del *janeü,* término que en lengua *pánjabi* significa «cordón sagrado». En el *Guru Granth* se encuentran varios pasajes que aluden a esta situación:

«Si el cordón estaba hecho de compasión,
el cordón de alegría espiritual
los nudos, de continencia,
la torsión, de Verdad,
si era así el cordón sagrado del alma,
entonces, oh *pándit,* pónmelo.
Un bello cordón sagrado nunca se rompe,
nunca se ensucia,
nunca se quema,
nunca se pierde.
Benditos sean los que lo llevan al cuello».

o también: una crítica al brahmán que ha pasado por la iniciación:

«El pronuncia las plegarias de la mañana y de la noche,
ofrece las libaciones de agua por los muertos,
recita la *gayatri,*
pero no posee el verdadero Conocimiento.
Es un hombre que se encuentra en la miseria».

A pesar de estas críticas, los Sikhs han elaborado otros ritos de iniciación. «Para desarrollar el carácter, es preciso tener un maestro viviente, que pueda servir de ejemplo para el crecimiento moral y espiritual. Él conduce a su discípulo hasta el límite extremo de su acercamiento personal».

A este maestro se le conoce como *guru* en el vocabulario hindú y como *Pir* en el vocabulario religioso islámico. Entre los Sikhs, el término *guru* reviste un significado especial: se utiliza para Guru Nanak y para sus sucesores, a través de los cuales pasó la misma luz hasta el *Adi Granth* o *Guru Granth Sáhib.* Desde el momento que el término *Guru* o *Satguru,* el «Verdadero Guru», se usa poco, el Maestro viviente es conocido como *Gur-mukh,* el que es guiado directamente por el guru y que guía a los demás. En él se encuentran encarnados los principios del *Adi Granth.* Tiene que ser un hombre iluminado. Porque si no, sus discípulos tendrían el mismo destino que su preceptor espiritual[190].

[1911] S. Singh Kohli, *A critical Study of Adi Granth,* Motilal Banarsidas, Delhi Varanasi, Patna, 1 ed. 1961, 2 ed. 1976, p. 299.

Según los mismos Sikhs, algunos, en el Punjab o en otros lugares, actúan como maestros espirituales, a pesar de no estar capacitados para ello.

En todo caso, los ritos de iniciación y sobre todo la ideología subyacente han resistido bien en el hinduismo y han conservado gran parte de su significado. Sería de desear no tanto que volvieran a encontrar su forma primitiva, como, sobre todo, que permaneciera el espíritu que los inspiró.

«El *upanayama* y los restantes *samskara* educativos constituían el gran crisol cultural, donde las emociones, los deseos y la voluntad del joven adepto se fundían en una cosa, tomaban forma, se reestructuraban. Allí se le preparaba para una vida austera, pero culturalmente rica. Ahora bien, esta consagración vital no se acabará nunca. La vida es un arte que exige esfuerzos concretos y voluntarios, bien ponderados. El *upanayana* y el *samskara* tendrán que abandonar sus viejos ropajes y cambiarlos por otros nuevos»[191].

Michel Delahoutre

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Para la traducción de los *Upanisad,* cfr. *Upanisad antiche e medie,* trad. de Pio Filippani-Ronconi, Boringhieri, Torino 1961 (Maitry) y *Upanisad,* a cargo de Cario Della Casa, Utet, Torino 1974 (Chandogya Katha).

DR. RAJ PANDEY, *Hindú Samskaras* Motilal Banarsidas, Delhi, 2 ed. 1969, pp. 106-152: «The educational samskaras» (y sobre todo: «The upanayana», pp. 111-140).

Les Lois de Manou trad. a. Loiseleur-Deslongchamps, Garnier, París 1833.

J. VARENNE, *Le Veda,* Les Deux Océans, París 1984. Tercera parte: «L'initiación».

J. VARENNE, *Mytthes et Lagendes extraits deis Brahmanas,* Gallimard, XIX, «L'initiation» (*Satapathabrahmapa XI, 5,4), pp. 72-75.*

R.D. RANADE, *A constructivo Survey ofthe Upanishadic Philosophy,* being and introduction to the Thoughto of the Upanishads, Bharatya Vidya Bhavan, Chowpatty, Bombay 1968.

G. DELEURY, *Renaitre en Inde. Stock 1976.*

H. SINGH y M. DELAHOUTRE. *Le Sikhisme. Anthologie de la poésie religieuse sikh,* Coll «Homo Religiosus», Louvain-la-Neuve 1985.

[11,1] Dr. Raj Pandey, *Hindú Samskaras,* p. 281.

SILENCIO Y SECRETO EN LOS MISTERIOS DE ELEUSIS

«El valor religioso y, en general, el valor cultural del «secreto» aún no han sido suficientemente estudiados». Así se expresa Mircea Eliade en su reciente *Historia de las creencias y de las ideas religiosas.*[192] La invitación implícita contenida en esta frase tiene un valor de orden general, pero es significativo que haya sido formulada durante la exposición dedicada a los misterios eleusinos. La idea del secreto, de hecho, es una de las que sugieren inmediatamente los cultos del pueblecito del Atica, que tienen, a este propósito, algo de ejemplar para el historiador de las religiones. Ya en la antigüedad tenían un valor de prototipo; y los antiguos, aún después de haberse introducido otros misterios procedentes de Oriente, continuaron refiriéndose con preferencia a Eleusis cuando pretendían resaltar una cierta religiosidad del secreto o cuando trasladaban a la filosofía esta religiosidad. Incluso los cristianos, a pesar de la hostilidad, frecuentemente muy viva, que demuestran hacia los cultos de Eleusis —uno de los últimos baluartes del paganismo— no dudan en adoptar el prestigioso lenguaje que les era propio:

«¡Oh misterios *(myistéria)* verdaderamente santos *(hagia)!* ¡Oh luz sin mezcla *(phos akération)* ! Yo llevo la antorcha *(dadouchoumai)* para contemplar *(epoptéuein)* los cielos de Dios, yo me hago santo *(hagios)* por medio de la iniciación *(myouménos);* el Señor es el hierofante *(hierophanter),* y sella al iniciado con su sello *(sphragitezai)* iluminándolo *(photagogon)..*[193]

En este texto, lleno de lirismo, casi todas las palabras pertenecen al lenguaje eleusino.

[192] I-IV, Cristiandad, Madrid 1978, 1 (ed. orig. *Hisloire des croyances et des idees religieuses,* I-III, Payot, París 1976-1983. I p. 313).

[193] Clemente de Alejandría, *Protettrico,* XII 120-1.

El «secreto de Eleusis» sigue despertando la curiosidad de nuestros contemporáneos. Su principal preocupación ha sido la de intentar descubrir e interpretar el contenido de las ceremonias centrales de la iniciación, sobre las que pesaba una espesa cortina de silencio. Incluso sin caer en una actitud excesivamente crítica, hay que reconocer que todos los esfuerzos llevados a cabo para pasar revista a la literatura pagana y cristiana (como también a los documentos iconográficos) aún no han conseguido quitar el velo que esconde el exacto desenvolvimiento de la iniciación. Nuestros conocimientos son muy fragmentarios y, a menudo, poco seguros.

Esta constatación, que de todos modos representa un homenaje a la piedad de los Griegos, plantea inmediatamente otro interrogante. ¿Cómo es posible que, a lo largo de un período de más de un milenio, ninguno entre tantos autores griegos haya roto, ni siquiera un poco, este silencio? ¿Cómo explicar este respeto permanente y esta autocensura unánime en unas gentes que se tenían por charlatanas[194], que, en otros campos se mostraron tan libres de espíritu, tan ávidas de expresar y comprender todas las cosas, tan preocupadas por recoger e investigar cada asunto particular de su tradición? La respuesta hay que buscarla, probablemente, creo yo, en la naturaleza y la calidad particular de la experiencia religiosa propuesta por los misterios eleusinos. Sobre este tema los mismos antiguos nos han dado algunas indicaciones preciosas. Y, por otra parte, la idea del secreto y la prohibición se puede aclarar relacionándola con el conjunto simbólico especial que caracterizaba a esta clase de cultos. Me propongo dirigir mis averiguaciones por estas dos pistas[195].

[194] Platón, *Leyes,* I, 641e: «Todos los Griegos tienen la impresión de que nuestra ciudad es la más locuaz *(polylogos)* y amante de los bellos discursos *(phüólogos)* mientras que Esparta y Creta son la una, la más sobria en el lenguaje y la otra, Creta, ejercitada, más que en las palabras *(polylogía),* en las reflexiones *(polynoia)»* (trad. A. Zadro). Abundancia de sentido y discreción en las palabras: he aquí lo que caracteriza también a los misterios eleusinos.

[195] Hemos utilizado: Chr. A. Lobeck, *Aglaophamus. Sirve de theologiae myisticae Graecorum causis libri tres...* I-II, Borntrager, Regimontii Prussorum 1829 (Resto. Darmstadt 1961) (importante también por la enorme cantidad de documentación recogida); P. Foucart, *Les mystéres d'Eleusis.* Picard, Paris 1914 (excelente exposición, a parte de la teoría sobre el orgien egipcio de los misterios); O. Cesel, *De philosophorum Graecorum silenlio myistico.* Topelman, Giessen 1919 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 16,2) (rest. Berlin 1967) (el primer Capítulo está dedicado a la regla del silencio eleusino); J. Souilhe, *Le silence myistique,* en «Revue d'ascétisme et de myistique», 4 (1923), pp. 128-140; V. Magnien, *Les mystéres d'Eleusis. Leurs origines. Le rituel de leurs initiations.* Payot, Paris 1929, 1938 (obra que analiza una rica documentación, pero que no tiene perspectiva histórica y no distingue los misterios rituales de los «misterios filosóficos»); G. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinisn Mysteries,* Princeton Univ. Pr. Princeton 1961 (análisis de tipo, sobre todo arqueológico, caracterizados por una tendencia a la hipercrítica); K. Kerényi. *Die Myisterien von Eleusis.* Zurich 1962 (tratado de conjunto, con una interpretación notablemente sabia); N. J. Richardson. *The Homeric Hymn lo Demeter.* Clarendon, Oxford 1964, 1967 (estudio muy detallado del documento literario más antiguo relativo a los misterios de Eleusis); D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco.* Ateneo, Roma 1965, 1979 (un denso capítulo sobre los misterios de Eleusis).

En primer lugar, es importante comprender bien el alcance y la importancia del «secreto eleusino» y disipar algunos equívocos ligados a los términos. El uso en singular del término «secreto» haría pensar en una doctrina sapiencial y esotérica, comunicada a los iniciados durante la ceremonia. En realidad, ningún documento avala esta hipótesis. Se sabe seguro que había *legomena,* «cosas dichas», y sin duda algunos sacerdotes, los mistagogos, tenían la misión de guiar e instruir a los candidatos a la iniciación. Pero no debía tratarse de una enseñanza elaborada en forma sapiencial; por un lado se trataba probablemente de fórmulas sagradas que acompañaban a la celebración, y por otro, de un esbozo de catequesis preparatoria. Por lo demás, los misterios consistían esencialmente en *drómena,* «cosas hechas», y en *deiknúmena,* «cosas mostradas». La iniciación se obtenía a través de una visión simbólica, una especie de contemplación activa, como demuestran las fórmulas, repetidas a menudo, que proclaman la bienaventuranza del iniciado: «¡Bendito el que ha *visto* los misterios!»[196]. La palabra *epopteia,* que indica el grado supremo de la iniciación, está ligada a una raiz que tiene el valor de «ver», «contemplar». El sacerdote principal de Eleusis, el hierofante, tenía la misión esencial no tanto de transmitir una enseñanza oral, sino, como su propio nombre indica, de mostrar, de desvelar *(phainein)* las cosas sagradas *(hierá).* En el centro de la experiencia mística está, pués, la idea de una visión beatífica; a través de los objetos contemplados, que hacían eficaz la presencia de la divinidad e invitaban a la unión, los iniciados adquirían una especie de conocimiento vital que transformaba su existencia.

Lo que ha hecho pensar en la transmisión de un saber esotérico es el contacto con otras tradiciones místicas, como los libros de los Orficos, y la utilización del lenguaje mistérico que pronto fue adoptado por los filósofos. Platón, sobre todo, lo hace con regularidad[197], y, después de él, su uso tenderá a ampliarse, hasta el punto de que se llegará incluso a designar las partes de la filosofía con los términos usados para los grados de la iniciación mistérica. Así Teón de Esmirna[19]* llama *teleté,* «iniciación» al estudio de la lógica y *epoptéia* a la filosofía de los primeros principios. Giamblico, por su parte recomienda: «No comunicar los bienes de la sabiduría a aquellos cuya alma no está purificada. Porque no está permitido ofrecer al primer llegado el conocimiento de las cosas conquistadas con tanta fatiga, del mismo modo

[196] *Inno omerico a Demetra*, v. 480; Pindero, fr. 137 Snell; fr. 837 Pearson; Eurípides, *Eracle furente,* v. 613. Cfr. Andocide, *Sui misteri,* 31: «a vosotros jueces que habéis sido iniciados *(memuesthe)* y que habéis visto *(herakate)* los ritos *(hiera)* de las diosas...» Cfr. Eurípides, *Hipólito,* v. 25: el héroe ha estado en Eleusis «para la visión y el cumplimiento de los venerables misterios *(semna mysteria)».*

[197] Cfr. a propósito de esto E. des Places, *Platón et la langue des mysteres,* en *Etudes Platoniciennes,* Brill, Leiden 1981, pp. 83-98.

[198] Teone di Smirne. *Sulla matematica,* p. 14 Hiller.

que tampoco está permitido presentar al profano los misterios de las diosas eleusinas»[199].

Dejando aparte la idea de la sabiduría, esta recomendación no deja de tener sentido. También la iniciación eleusina, de hecho, requería un largo y duro esfuerzo. Obligatoriamente precedidos por los «pequeños misterios», los «grandes misterios» duraban más de una semana. Aparte de una contribución económica, a los candidatos se les exigían largas marchas y procesiones, ayunos y abstinencias, limitaciones en la vestimenta —estaban prohibidos la elegancia y el lujo— e incluso repetidos actos de purificación, si bien privados del sentido espiritual que Giamblico les atribuye. La regla del silencio y del secreto, por otra parte, tenía un valor diferente de la de los «misterios filosóficos». La prohibición no se refería solamente a la palabra y a lo escrito, sino también a todas las formas de imitación, y concernía a todo lo que se había visto, oído y hecho en el *telesterion* durante los tres días dedicados a la iniciación propiamente dicha. Las demás ceremonias no estaban afectadas por la prohibición, pero una atmósfera de misterio aleteaba ya durante los preparativos. Así, durante la solemne procesión que llevaba a los peregrinos de Atenas a Eleusis, los objetos sagrados que iban a servir para la iniciación eran cuidadosamente sustraídos a las miradas, escondiéndolos en canastos.

En cambio, no estaba sometido a la obligación del silencio el beneficio que se obtenía de la iniciación. Los testimonios explícitos sobre este tema son abundantes y se encuentran a lo largo de toda la antigüedad. Aparte de las formulaciones poéticas que proclamaban la bienaventuranza del iniciado, hay también algunas formulaciones más abstractas, como la de Cicerón, que aprovechó una prolongada estancia en Atenas para hacerse iniciar y que habla de los misterios en términos entusiastas, un tanto sorprendentes, viniendo de un romano nada sospechoso, por cierto, de un exceso de credulidad.

«Gracias a ellos, hemos aprendido a conocer los principios de la vida *(principia vitae)* y hemos recibido la capacidad no sólo de vivir en la alegría, sino también de morir con la mejor esperanza»[200]

El sentido de la vida, la felicidad y la esperanza: éstas son las palabras fundamentales de Eleusis. A este propósito vale la pena citar también una inscripción del siglo II, grabada en el zócalo de una estatua dedicada a un hierofante: «El reveló a todos los mortales las ceremonias luminosas de Dios durante nueve años; ahora, en el décimo año, se ha ido con los inmortales.

[199] Giamblico. *Vita di Pitagora,* II, 35 Nauck (citado por H. Rahner. *Griechische Mythen in Christlicher Deutung,* Rhein, Zurich 1945 (trad. it. *Myisterion. II mistero cristiano e i misteri pagani.* Morcelliana. Brescia 1952, p. 58).

[200] Cicerón, *Leyes,* II, 14. Isócrates *(Panegírico,* 28) afirma ya: «Los que han participado en la iniciación tienen dulces esperanzas no sólo para el final de la vida, sino también para todo lo que dure el tiempo». Para las fórmulas poéticas que proclaman la bienaventuranza del iniciado, v. nota 5.

¡Ah! Qué hermoso es el misterio *(mystérion)* que nos viene de los Bienaventurados: para los mortales no sólo la muerte no es un mal, sino que, por el contrario, es un bien»[201].

Nótese, entre otras cosas, el uso en singular de la palabra *mystérion,* con el sentido, familiar para nosotros, de verdad misteriosa revelada por la divinidad. Hasta la época clásica, sin embargo, la palabra se usa, por lo general, en plural e indica ceremonias que, totalmente o en parte, debían permanecer ocultas. Observemos también que *mystérion* está relacionada, desde el punto de vista etimológico, con el verbo *myein,* que significa «cerrar» o «cerrarse», en especial hablando de los ojos o de los oídos. Ya los antiguos subrayaban esta relación. La *Suda,* por ejemplo, afirma de modo perentorio:

«Los misterios son indicaciones (*teletai):* se llaman misterios porque los que escuchan cierran la boca y no cuentan estas cosas a nadie. La palabra *myein* significa «cerrar la boca»[202].

Eleusis no es, ciertamente, la única ciudad de Grecia en que se albergaron misterios. Están atestiguados muchos otros cultos con carácter iniciático, que tenían alguna parte secreta. La aldea del Atica, pues, no tenía el monopolio en este campo. Pero la importancia que atribuía tradicionalmente al secreto y el rigor con que lo rodeaba tienen un carácter del todo excepcional. La regla del silencio es en este caso una verdadera institución del Estado. De hecho, fue objeto de una severa legislación que, en los casos más graves de violación, llevaba directamente a la muerte, y esta sanción se aplicó más de una vez. Era el propio pueblo ateniense quien lo quería así; lo demostró especialmente con ocasión de la célebre profanación de la que eran culpables Alcibíades y sus amigos. Isócrates confirma la gravedad de esta culpa a los ojos de los Atenienses: «Lo que suscita especialmente la cólera de la ciudad es, entre todos los actos que conciernen a los dioses, la culpa cometida contra los misterios y, en todo lo demás, la audacia de atacar a la democracia»[203].

La severidad y el escrúpulo eran bastante rígidos. El santuario de Eleusis era inaccesible para los no iniciados, incluso en los períodos no festivos; un muro lo rodeaba y lo sustraía a las miradas indiscretas. Pausanias, que había sido iniciado —dice haber «visto los misterios»—, refiere que un sueño le

[201] Texto citado por Foucart, *Les mystéres...* cit. p. 368.

[202] *Suda, s.v. mysteria.* Cfr. el latino *mutus,* el francés *muet,* e incluso *myope,* derivado del griego *myops.* Los adjetivos *arthétos y apórrhetos,* utilizados a menudo a propósito de los misterios (por ej. Aristófanes, *La Nube,* v. 302), evocan la idea de cosas ocultas que son inefables y que está prohibido decir; más adelante volveremos sobre la coexistencia reveladora de estos dos significados. Sobre los principales términos usados para designar los misterios, cfr.: C. Zihderveld, *Muuses Purmerend 1934: P. Bovande, Le cuite des Muses chez les philosophes grecos,* de Boccard, Paris 1972, pp. 42-49; N.M.H. van der Burg, *Aporreta Dromena, Orgia,* Amsterdam 1939.

[203] Isócrates, *La biga, 6: eis ta mystéria examartanein.*

había prohibido describir el interior del santuario, porque, explica, no está permitido, a los no iniciados, aprender ninguna de las cosas que están sustraídas a la mirada»[204].

Para la prohibición no había excepciones. Ni siquiera un suplicante podía entrar en el santuario[205]. Incluso para las obras de restauración se tenía el cuidado de contratar obreros que previamente hubieran pasado por la iniciación. Lo mismo sucedía con los jueces que tenían que llevar los procesos de violación[206]. La ignorancia no servía de excusa en ningún caso. Tito Livio[207] refiere que dos acarneses fueron ejecutados por haber violado la prohibición por descuido: sus preguntas habían revelado su condición de no iniciados. El escrúpulo religioso había conducido a prohibir incluso que los restos de carnes sacrificadas pudieran transportarse fuera del recinto, como era costumbre; en Eleusis era obligatorio consumirlas sobre el terreno[208]. En la sala de la iniciación había una especie de capilla, el *anaktakon,* todavía más reservada que el resto de los locales del santuario: en ella se conservaban los objetos sagrados exhibidos por el hierofante, que era el único en tener acceso a ella[209].

Durante las ceremonias de apertura, un heraldo proclamaba solemnemente la ley del silencio y cada candidato se comprometía a respetarla. No se ahorraba ningún medio para conservar el secreto de los misterios y para conseguir que provocaran un respeto cargado de temor, como certifica el coro del *Edipo en Colono:*

«Venerables ceremonias *(semná tele),* fundadas por las diosas augustas en favor de los mortales, sobre cuyos labios se ha posado la llave de oro de los Eumólpidas, sus ministros»[210].

Pero ¿cuál es el motivo de esta *reticentia mystica?* ¿Cuál fue su origen y cómo pudo mantenerse y reforzarse a través de los siglos? ¿Cómo la entendieron los propios antiguos y, en tal caso, cómo la justificaron? Señalemos en primer lugar que esta regla religiosa siempre se dio por descontada: en los autores paganos no se encuentra ni siquiera una protesta contra un rigor que podría juzgarse excesivo, y mucho menos un testimonio de estupor o de desaprobación, como en cambio sí se encuentra entre los hebreos y los cristianos:

[204] Pasanias, I, 37.4 y I, 38.7. Sobre la admiración del autor por las ceremonias eleusinas. «que sobrepasan a todas las demás», cfr. X, 31.11.

[205] Andocide, *Sui misten,* 110.

[206] Cfr. el texto de Andocide citado en la nota 5.

[207] Tito Livio, XXXI, 14.

[208] Foucart, *Les mystéres...* cit. p. 374.

[209] Este sacedocio especialmente prestigioso también estaba sometido a la regla del silencio sagrado: había que callar el nombre del hierofante, como el de las dos diosas. P. Foucart sostiene, de todos modos, que este uso sólo se hizo obligatorio hacia el siglo III.

[210] Sófocles, *Edipo en colono,* vv. 105 ss. Sobre la proclamación de la regla del secreto por parte del heraldo, cfr. Sopatro, en *Rhetores graeci,* VIII, 118, 13 sv. Walz.

«¿Por qué, oh iniciados[211], si estas cosas son hermosas, las encerráis en una oscuridad profunda y las ponéis al servicio de tres o cuatro hombres solamente, cuando en cambio se podría ser útil a todos los hombres exponiendo estas cosas tan ventajosas en público, de modo que todos pudieran participar de una vida mejor y más feliz?»[212].

Abrir el camino de la felicidad a todos los que la deseen, con tal de que sean dignos de ella —ya que existen exclusiones preliminares— era, a decir verdad, uno de los objetivos que se proponía la religión eleusina. Pronto se manifiesta una tendencia al universalismo, y llega un momento en que, como subraya el rector Arístides, la ciudad ática se convierte en «el santuario común de toda la tierra»[213]. De hecho, eran admitidos hombres, mujeres y niños, de cualquier condición social. En Eleusis se admitía también a los extranjeros: por evidentes motivos culturales, sólo se exigía que hablasen el griego. De este modo, fueron a pedir la iniciación innumerables multitudes de griegos, romanos y bárbaros. En la era clásica, el *telesterion* tuvo que ser reconstruido para poder acoger a tantísimas personas.

Lo que Filón ignora, o finge ignorar, es que el mensaje eleusino no era de los que se enseñan en los libros o se transmiten en los discursos en público: se trata de una sensación gustada durante una experiencia, particularmente emocionante, que llega al final de una preparación larga y difícil.

Pero volvamos a la cuestión del secreto. Algunos estudiosos modernos han visto en él solamente un accidente de la historia. O. E. Briem[214], por ejemplo, piensa que «si las ceremonias más importantes de los misterios se desarrollaban de noche y en medio de un gran secreto», ello se debía sin duda «al hecho de que en su origen eran manifestaciones de la religión de un pueblo oprimido, que necesitaba sustraerse a las miradas de los nuevos amos del país». Ya Diodoro Sículo[215], por otra parte, sugería una tal explicación, atribuyendo a los cretenses una afirmación, según la cual los misterios, en su origen, se celebraban en Creta delante de todos —lo que, de paso, probaría su origen.

Otros historiadores[216], en cambio, insisten sobre el hecho de que en su origen los misterios eran propiedad de algunas grandes familias, que se reservaban el sacerdocio más elevado: al instituir el secreto, éstas habrían querido evitar que el beneficio de los cultos acabase en manos extrañas. Tampoco ha

[211] N.T. Dice «mistos» (misti, en it. y mystes en fr.) En esp. existe mistagogo, mistagógico, mística, etc., de la misma raiz, relacionada con la iniciación.

[212] Filón de Alejandría. *De vict. offert.,* 865 c (citado por Magnien, *les mystéres,* cit., p. 143).

[213] Arístides, el rector. I. 421 Dinfordf. Cfr. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses,* I, 119: «la célebre, santa y augusta Eleusis donde son iniciadas multitudes venidas de los confines del mundo».

[214] O.E. Briem, *Les Sociétés secretes des mystéres,* Payot, Paris 1941 (trad. del sueco), p. 235.

[215] Diodor o Siculo, V, 77.3.

[216] Por ej. Lobeck, *Aglaophamus...* cit... pp. 270-82.

faltado quien haya observado, con Plutarco[217], que el secreto puede ser un modo de dar más valor a los ritos y hacerlos más atractivos.

Cualquiera que sea la parte de verdad contenida en estas explicaciones, sin embargo, resultan demasiado generales y extrínsecas para explicar un fenómeno tan relevante y persistente. Estas explicaciones olvidan un elemento que a mí me parece fundamental: la motivación religiosa del secreto, estrechamente conectada con la naturaleza peculiar de la experiencia vivida durante los misterios. Cosa que, en cambio, otros historiadores han comprendido muy bien[218].

Los habitantes de Eleusis explicaban de manera muy simple —y absolutamente decisiva, a su modo de ver— el secreto riguroso que pesaba sobre los ritos de iniciación: ellos se referían a la voluntad expresa de la diosa que los había revelado. La historia sagrada de Eleusis contaba que Deméter, mientras buscaba a su hija Core, había llegado a la ciudad del Atica, manifestándose en ella con toda su gloria divina; y «había enseñado a todos, los ritos sagrados *(orgia semna),* que no se pueden transgredir, aprender de segunda mano, o revelar: el respeto *(sebas)* debido a las diosas es tan grande que paraliza la voz»[219].

El sustantivo *sebas* que corresponde al adjetivo de la misma raiz *semnos,* remite, en primer lugar, a la idea de respetabilidad, que es la única expresada en la traducción; en realidad significa la emoción profunda y piadosa (cfr. el adjetivo *eusebés)* que se apodera del hombre en presencia de lo sagrado, emoción donde se mezclan a la vez temor y veneración. Esta palabra, como el resto de los sinónimos de que rebosa el *Himno homérico a Deméter,* son importantes para entender la *reticentia mystica.* Se observará especialmente que *semnos* se usa indistintamente para calificar a los ritos o a la propia Deméter[220]; la divinidad se manifiesta precisamente a través de los misterios instituidos por ella y a través de los objetos ofrecidos a la contemplación de los fieles. Frente a este poder soberano, al que aspiran a unirse los impuros

[217] Plutarco, *Vida y poesía de Homero,* 92: «El secreto aumenta el valor de lo que se aprende». Pero en este caso se refiere más bien a los «misterios filosóficos».

[218] Sobre todo Foucart, *Les mystéres...,* cit. pp. 358s., Casel..., Silentio..., cit. pp. 19s.; Richardson, *Hom. Hymn...* cit., pp. 306s.

[219] *Himno homérico a Deméter,* w. 476-79; en el verso 476 aceptó la lectura *pasin* testimoniada por Pausanias, en lugar de la lectura *kata,* calificativo de *orgia,* que aparece en los manuscritos. Cfr. v. 10: *sebas tote pasin idesthei.*

[220] *Semnos* referido a Deméter, vv. 1 y 486, *sebas* se encuentra también en los vv. 10 y 190. Cercanos a los términos de esta familia están los de la raíz *hag (hagnos:* vv. 203, 337, 439; *hasesthei:* v. 76; *Euageos* vv. 274, 369); los de la raíz *aisd (aidoios:* vv. 343, 374, 486; *aidos:* w. 190. 214; *aidesthai:* v. 64), como también *thambein* (v. 15). Para el estudio de este vocabulario, cfr. mi trabajo *L'expression du sacre dans la religión grecque,* en *L'expression du sacré dans les grandes religions,* I-III HIRE, Louvain-La-Neuve 1986, III, pp. 109-256.

—del mismo modo que la joven Core está unida a su madre y renace gracias a ella[221]—, se siente uno lleno de estupor y de temor; se debilitan los brazos y las piernas y, como se ha visto, se hiela la voz y se cierran los párpados. Se queda uno, diríamos nosotros, «sobrecogido».

Muchos testimonios demuestran que los propios iniciados pasaban a través de esta fase de *sebas, thambos, aidós, phobos*[222]. En Eleusis se insiste de modo especial sobre el valor del silencio, del recogimiento, de la atención[223]. «Aplicad, pues, vuestro espíritu, dice Galeno, sobre todo si sois iniciados *(myoúmenos)* en los ritos de Eleusis...»[224]. Y el cristiano Hipólito nos informa de que una de las fases finales de la iniciación consistía en la exhibición de una espiga cortada, «en silencio» *(stopei),* precisa[225]. En el ya citado *Himno homérico,* la propia Deméter permanece silenciosa cuando entra en el palacio de Eleusis y «fija en el suelo su hermosa mirada»[226].

Entonces ¿cuál es el significado del silencio que debe rodear la iniciación y todo lo que se refiere a ella? ¿Por qué no se puede hablar de esta experiencia y de la revelación que lleva consigo? El silencio es la prolongación indispensable del silencio místico, la experiencia vivida en la presencia divina es, por su misma naturaleza, indecible e incomunicable. Todo lo que se puede decir o enseñar no será más que una impostura, traición, profanación. A pesar de ser percibida a través de los signos instituidos por ella misma, la divinidad sigue siendo misteriosa e inexpresable. No se permite referir esta experiencia, por cuanto es imposible expresarla. Como dice Empédocles —aunque él habla de *dógmata* —hay que «conservarlos en lo profundo del propio corazón silencioso»[227] «Inefable», y también «aquello de lo que no se puede hablar»: estos dos significados se aplican a las palabras *árrhetos* y *apórrhetos,* términos que a menudo se utilizan para referirse a la realidad de los misterios[228].

Una interpretación tal, en realidad, no es nueva: se encuentra ya esbozada en muchos autores antiguos. Recordemos solamente un par de testimonios. Estrabón, que en un notable desarrollo teológico, en que se esfuerza por clasificar los cultos antiguos en dos categorías, los unos secretos y los otros públicos, precisa a propósito de los primeros:

[221] Procio *(Comentario a la República de Platón.* II, 185.10 Kroll) afirma: «Los santísimos misterios de Eleusis prometen a los iniciados que gozarán de los dones de Core».

[222] Especialmente Plutarco, *Sobre los progresos en la virtud,* 10, 81 d; y también fr. 178 (Stobeo. IV 52b, 49H). Cfr. en este volumen el artículo de Y. Verniere y los numerosos textos citados por Richardson, *Hom. Hymn...* cit. p. 306s.

[223] Véase los textos citados por Richardson, *Hom, Hymn...* cit. p. 307.

[224] Galeno. *Sobre el uso de las partes,* VIII, 14, p. 469 Kuhn.

[225] Hipólito. *Refutación de todas las herejías,* V, 8.39.

[226] *Himno homérico a Deméter,* v. 194. La diosa se echa el velo sobre su bello rostro y permanece muda de dolor (w. 196s).

[227] Empédocles, fr. 5 Diels-Krantz.

[228] Cfr. *supra,* nota 11.

«El secreto místico *(krypsis mystike)* corresponde a la dignidad de lo divino *(semnopoiei ton theon)* e imita su naturaleza, que es la de sustraerse a nuestros sentidos»[229].

Y Plotino:

«Esto es lo que significa aquella famosa orden de nuestros misterios: «no divulgar nada a los no iniciados»; precisamente porque lo divino no se puede divulgar, se prohibió manifestarlo a otro, a menos que este otro haya tenido por sí mismo la suerte de contemplarlo» (trad. V. Cilento)[230].

Esta explicación es, sin duda, apropiada, pero peca de una infidelidad de fondo: pretende traducir en términos abstractos, en forma de razonamiento, lo que en la experiencia mística ha sido vivido, en cambio, de modo simbólico y confuso. Resulta particularmente grave a este propósito la escasa información de que disponemos sobre los ritos constitutivos de la iniciación. Pero tal vez podamos descubrir en el mito —en el *Himno homérico a Deméter* que lo refiere— una especie de lenguaje intermedio, lenguaje de comunicación mucho más cercano al significado originario de los ritos.

Este mito de Deméter y Core, de hecho, —todo el mundo lo reconoce— constituye el fondo y la trama sobre la cual se desarrollan las ceremonias eleusinas. Para decirlo sin rodeos, se piensa que algunos de sus episodios se representaban en forma dramática. El *Himno homérico* alude, sin duda, a algunos episodios del ritual, a los símbolos que se proponían y a las imprecisiones que suscitaban. Ya se ha apuntado la hipótesis de que el *sebas* de las diosas era lo que dejaba sin voz a los iniciados, impidiéndoles divulgar los santos ritos instituidos por ellas. Es la misma reacción que el poeta atribuye a la reina Metanira cuando Deméter, que hasta aquel momento había estado disfrazada de vieja, se le manifiesta en toda su gloria. La escena es particularmente sugestiva:

«Yo soy la augusta Deméter, la que ofrece más alegría y consuelo a los inmortales y a los mortales. Ahora bien: que todo el pueblo me levante un gran templo y en medio de él un altar al pie de la roca y de su muro sublime, más alto que Callicoro, sobre un contrafuerte de la colina; yo misma os enseñaré los ritos *(orgia),* para que, en el futuro, celebrándolos con piedad podáis aplacar mi ánimo».

Diciendo así, la diosa cambió de estatura y de aspecto desechando de sí la vejez; la belleza irradiaba en torno a ella, un dulce aroma se esparcía de su peplo[231] oloroso, y el cuerpo inmortal de la diosa irradiaba a lo lejos su

[229] Estrabón, X. 39, 465c.

[230] Plotino, *Enneadas,* VI, 9.11.

[231] Vestidura exterior amplia y suelta, sin mangas, que usaban las mujeres en la Grecia antigua (N.T.)

claridad; los rubios cabellos le cubrían los hombros, y la sólida casa se llenó de esplendor, como por un relámpago. Ella salió, atravesando la sala y de repente a la mujer se le doblaron las rodillas: durante largo tiempo permaneció sin voz, y ni siquiera se acordaba de recoger del suelo a su hijo predilecto»[232].

Metanira permanece con sus hijas toda la noche en oración, «con el ánimo temblando de terror».

Aquí tenemos, juntos en el punto culminante, el *sebas* y el *thambos* inspirado por la presencia divina. Se trata de un *sebas* parecido al que experimentan los iniciados durante la celebración de los misterios, una emoción que se prolonga para siempre y les impide hablar de ello incluso cuando, con el ánimo aún lleno de la visión divina y rebosante de esperanza, abandonan el santuario para volver a su vida cotidiana.

Tal vez la interpretación propuesta aquí no explique suficientemente la forma especial de la prohibición, el «tabú» que envuelve a la regla del secreto en este caso. De hecho, en Grecia existían muchas otras manifestaciones de culto destinadas a suscitar una intensa emoción religiosa y, sin embargo, no se ha dado el caso de que dieran lugar a una prohibición de este género. Particularmente emocionante, por ejemplo, debía ser la consulta del oráculo de Delfos: contrariamente a lo que era habitual en un templo griego, en este caso el fiel entraba en el mismo santuario y en el recinto sagrado del *ádyton,* donde estaba la sacerdotisa de Apolo. Es significativo que los antiguos, llevados, sin duda, por un sentimiento de pudor sagrado, se hayan abstenido de describir los detalles de esta particular experiencia. Y, sin embargo, ninguna prohibición formal pesaba sobre la ceremonia, y nada impedía hacer públicos los oráculos del dios.

Pero Apolo no es Deméter. Un examen de los cultos eleusinos, de la personalidad de las diosas veneradas en ellos y de los símbolos que representaban proporciona una aclaración ulterior sobre el origen y la naturaleza del secreto místico. Me limitaré a hacer algunas observaciones.

Todo el *Himno homérico* merecería, a este propósito, un análisis detallado. Entonces, se vería que la oposición entre silencio y palabra, entre secreto y revelación, está estrechamente conectada con otras imágenes que funcionan en pareja: lo cerrado y lo abierto, las tinieblas y la luz (la escena de apertura muestra un prado resplandeciente que se abre sobre la profundidad de la tierra), la juventud y la vejez, el crecimiento y la decadencia, la virginidad y la maternidad, la ternura femenina y la violencia masculina, la separación y la unión, la bajada y la subida, la muerte y la vida. Esta obra es, a su modo, un poema metafísico.

Toda esta compleja simbología, constituida por componentes agrarios, nupciales y funerarios, gravita entorno al antiguo mito de la Tierra Madre,

[2.2] *Himno homérico a Deméter,* w. 268-83.

renovada aquí en la figura de Deméter[233]. Basados en antiguos mitos ctónicos[234], los misterios exaltan la fuerza vital ligada a la feminidad de lo divino, fuerza capaz de hacer pasar de la muerte a la vida al grano de trigo, a la joven Core y a los propios iniciados. A propósito de esta especial valoración religiosa de la feminidad —una especie de respuesta al mito hesiodeo de Pandora— es interesante observar que los epítetos *semnós, aidofos* y, sobre todo, *hagnos,* que en el Himno se refieren a menudo a Deméter y a Core, son, en su origen, patrimonio exclusivo de las dos diosas eleusinas y de Artemisa, y expresan la ambigüedad fundamental de lo sagrado[235].

Para explicar el secreto que pesa sobre los misterios, Casel y Richardson utilizan también este tipo de ambigüedad las *orgia* son *semná,* de igual modo que las diosas que los han instituido. Uno se abstiene incluso de pronunciar su nombre: ya que reinan sobre un mundo tenebroso que da miedo y debe ser apartado de la vista.

Pero conviene recordar que la muerte, en este contexto, es sólo una fase de un ciclo y que las entrañas de la tierra se perciben como el manantial sagrado de la vida. Cuando Core desciende entre las nieblas oscuras para ser la esposa de Hades, su destino, de hecho, no es, como en la épica homérica, reinar sobre un pueblo de sombras apagadas, sino «sobre todos los seres que viven y que se mueven»[236].

Es precisamente este principio escondido de la vida (*arché biou, principia vitae,* para usar las palabras de Píndaro y de Cicerón)[237], lo que se revela a los hombres y donde se basa su esperanza escatológica; como el grano que Deméter tiene escondido durante un cierto tiempo , como Core que permanece prisionera en los Infiernos, también los iniciados esperan, gracias a la diosa, renacer un día a la luz. He aquí el comentario de Hesiquio sobre la palabra *deuteropotmos,* que propiamente quiere decir «segunda muerte»: «el que se ha metido por segunda vez en el seno de una mujer, como era costumbre entre los Atenienses para ser engendrado por segunda vez». A pesar de

[233] El *Himno homérico a Deméter,* desde este punto de vista, aparece como un desarrollo mítico —y por lo mismo dramático— del núcleo simbólico esbozado en un *Himno a la tierra,* que se puede fechar más o menos en la misma época, pero que es mucho más breve. En éste se presenta a la Tierra como una madre universal *(pammeteira),* que «alimenta a todo lo que existe» y a la cual «corresponde el encargo de dar la vida a los mortales y quitársela» (vv. 6s.). La bienaventuranza que promete está indicada por la misma imagen (cfr. la escena inicial del *Himno a Deméter):* «las muchachas, con el corazón alegre, juegan durante las danzas floridas y saltan entre las tiernas flores de los prados». En la fuerza de este símbolo religioso encuentra su origen, según creo, la esperanza escatológica desarrollada en Eleusis.

[2.4] Relativos a las divinidades infernales de la mitología griega (N.T.)

[235] Cfr. mi ensayo citado en la nota 28.

Himno homérico a Deméter, v. 365.

[237] Cfr. *supra,* notas 5 y 9.

[23s] *Himno homérico a Deméter,* vv. 305 y 353.

ser un tanto oscura, esta anotación hace referencia a un registro simbólico que debía resultar familiar en los misterios eleusinos. He demostrado en otra parte[239] cómo la imagen materna, representada especialmente por el prado fecundo, estaba presente en el mito; el *Himno a Deméter* habla, por lo demás, explícitamente del «seno de la tierra, dadora de vida»[240] No hay duda de que el mismo simbolismo estaría sugerido en el ritual, aunque ignoremos las formas concretas que pudo revestir. Podemos preguntarnos entonces si no sería precisamente ésta la causa originaria del secreto que pesaba sobre los misterios y de la correspondiente prohibición: la vista del seno materno y divino, principio sagrado de toda vida y esperanza de renacimiento, lleva a la máxima tensión, al sentimiento de *atdós* y de *sebas.*

Permítaseme concluir con otro interrogante. La proposición que cierra el *Tractatus* de Wittgenstein[241] afirma: «Sobre lo que no se sabe qué decir, hay que callar». Esta expresión, a la que se podría añadir: «lo que no se puede ver, hay que esconderlo», me parece que explica perfectamente la obligación del secreto eleusino. Este acercamiento tan inesperado sirve, al fin, de introducción a mi pregunta: ¿la *reticentia mystica* no acompaña, acaso, a la práctica cultural, como la teología negativa acompaña a la especulación? Tal vez convenga examinar si, en Grecia, la una no tiene su origen en la otra.

André Motte

[239] *Prairies el jardins de la Gréce antique. De la religión a la philosophie,* Acad. R. de Belgique. Bruxelles 1973, pp. 45s. 116-21, 266-78, 356-71. Cfr. también G. Devereux, *Baubo. La vulve mytique,* París 1983.

[2411] *Himno homérico a Deméter,* v. 450.

[241] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* trad. it. Bocea, Mileno-Roma 1954; Einaudi, Torino 1983. Para una lectura en un sentido no positivista de este tratado, cfr. Ngotien-Hien, *Diré ou ne Pas diré Dieu,* Univ. de Liege, 1982 (col. «La philosophie aujourd'hui»).

INICIACIÓN Y ESCATOLOGÍA EN PLUTARCO

En toda iniciación hay un momento crucial. Aquél en que se atribuye al candidato una muerte ficticia, seguida de un renacimiento con un estatuto ontológico o social completamente nuevo. Este hecho es evidente, por ejemplo, en los ritos de pubertad o en los ritos de acceso a una sociedad tribal o militar. Pero también estaba presente en los ritos iniciáticos individuales propios de los misterios griegos y orientales de los primeros siglos de nuestra era. Su finalidad no era la de introducir al iniciado en una comunidad humana, sino la de hacerle acceder a una vida espiritual superior —de hacerle, en suma, un «hombre nuevo», anticipando de este modo la transformación espiritual que podían esperar en el más allá. Pero también aquí abajo el cambio ontológico del régimen existencial del individuo sólo podía tener lugar a través de una muerte simbólica, seguida de una resurrección no menos simbólica. Así, en el libro XI de las *Metamorfosis* de Apuleyo, el protagonista Lucio define su iniciación a los misterios de Isis como una «muerte voluntaria», a la que sigue un segundo «nacimiento, que abre el camino a una nueva vida». No nos podemos sorprender, pues, de que los griegos aproximaran muchas veces la palabra *teleután (morir)* a la palabra *teléin* (iniciar). Plutarco, por su parte, subraya esta afinidad de sonido y de significado por lo menos dos veces, en el *Defacie in orbe lunae* (943c) y en un fragmento del *De anima* citado por Estobeo, sobre el que tendremos ocasión de volver. En otro pasaje *(De facie,* 943b), Plutarco nos informa de que «hace tiempo en Atenas se llamaba a los muertos «Demetrioi» porque, como los iniciados en Eleusis, pertenecían a Deméter.

Es conveniente señalar solamente que el juego de palabras que aproxima *teleután* a *teléin* puede entenderse en ambas direcciones. De hecho, Platón no decía: «ser iniciado es morir», sino «morir es ser iniciado». Para los platónicos, que adoptan después de su maestro la idea órfica del *soma = sema*, la

unión del alma y del cuerpo es una maldición que impide al hombre el acceso a la verdad. Sólo la muerte, al liberar al alma de sus lazos corporales, le permitirá encontrar la verdad en su plenitud. En otras palabras: la única verdadera iniciación es la muerte. Esta idea es familiar a Plutarco, que la expone en varias ocasiones. Así en la *Consolado ad Apollonium* (107c) afirma, siguiendo a Mnesímaco, que «el sueño hace el papel de los pequeños misterios de la muerte» y, de alguna manera, constituye una iniciación preparatoria *(promyesis tou thanatou),* del mismo modo que los misterios primaverales de Agrá eran una preparación para los grandes misterios de otoño en el *telestérlon* de Eleusis. En *De anima* la afirmación es aún más explícita: «en este mundo el hombre yace en la ignorancia. Pero cuando llega la hora de su muerte, vive una experiencia similar a la de los iniciados en los Grandes Misterios».

No debemos sorprendernos entonces si, queriendo dar en sus *Moralia* una idea de la vida futura y hacerla concreta a los ojos de sus lectores, Plutarco llega a representar el más allá con un modelo proporcionado por la experiencia iniciática de los misterios. Trataremos, en este lugar, de analizar precisamente esta relación entre los rituales iniciáticos, que Plutarco conoció y practicó, y la concepción escatológica que puso en escena en algunos de sus mitos.

I. El primer problema que se plantea es el siguiente: ¿qué podemos saber de las experiencias mistéricas vividas personalmente por el filósofo de Queronea?

Como es bien sabido, sobre los misterios de Eleusis, y también sobre los misterios de origen oriental de la época helenística y romana, sólo tenemos informaciones fragmentarias y de segunda mano, informaciones que además resultan tendenciosas por venir de autores cristianos. En su conjunto el secreto ha permanecido bien custodiado (cfr. en este volumen, la aportación de A. Motte). Por lo que concierne a los misterios de Dionisos, muy populares en la época romana, podemos hacernos una idea de ellos sobre todo gracias a los monumentos decorados, a pesar de que estudiosos como Franz Cumont, Martin P. Nilsson o Robert Turcan no siempre se ponen de acuerdo sobre la interpretación de estas figuras, a menudo enigmáticas. Naturalmente Plutarco, sacerdote de Apolo y hombre muy piadoso, respeta la regla de la discreción: «que mi boca conserve un silencio religioso», escribe en *De exilio* y, en *De Iside:* «dejemos en su sitio las enseñanzas secretas» *(ta apórheta).* Sin embargo, de vez en cuando levanta un ángulo del velo. Así, al escribir a su mujer para consolarla de la muerte de su hija Timosena, declara: «Sé bien que no harás caso de los que dicen que la muerte es el final de todo. Sé que te impedirán darles crédito, tanto la tradición nacional, como los símbolos místicos de las iniciaciones de Dionisos, que nosotros conocemos, por haber tomado parte en ellos». Por otra parte, en el tratado *De Iside et Osiride* Plutarco se dirige a Clea, sacerdotisa que presidía en Delfos el colegio de las Tíadas (las Ménadas institucionalizadas, encargadas del despertar estacional

de Dionisos *Liknytes),* pero que en su infancia también había sido consagrada a los misterios de Osiris. Hablando de este último rito greco-egipcio. Plutarco no usa el término *mystéria* (misterios), sino el término *teleté* (iniciación), dando a entender que él conocía los ritos iniciáticos secretos y que, si se limitaba a veladas alusiones a ellos, se debía al hecho de que se estaba dirigiendo a una persona iniciada como él. Por lo que se refiere a Eleusis, Plutarco se muestra igualmente discreto, aunque utiliza tan a menudo el ritual eleusino como término de referencia que hay que dar por segura su propia iniciación. Así, en el tratado *De Progr. virt.* (81c), para ilustrar el camino del discípulo en el campo de la filosofía, escribe: «Del mismo modo que los que reciben la iniciación primero avanzan unidos unos a otros en medio del tumulto y los gritos, pero luego, cuando se representan y se desvelan las cosas sagradas ante los ojos de todos *(drómenon kai deikumenon),* prestan atención con temor y en silencio; así, al principio de la filosofía verás un gran desorden, porque muchos se acercan en desorden a la opinión *(doxa).* Pero el que ha llegado al interior de la filosofía y ha visto una gran luz, como cuando se abren los *anáktora,* éste, habiendo recibido otro traje, humilde y bello, sigue en silencio a la razón como si fuese un dios». Las alusiones son muy precisas: el ritual místico que reproduce la pasión de las dos diosas *(drómenon),* la exhibición de los objetos sagrados *(deiknumenon),* en el paso de la oscuridad a la luz en el momento de la apertura de los *anáktora,* el cambio de vestido y la actitud del iniciado: no falta nada. En el mismo *De Iside* (82d), también para ilustrar las diversas etapas de la filosofía, se puede leer: «Los que han superado la confusa mezcolanza de las opiniones, se lanzan hacia el ser primero y llegan sin intermediarios a la verdad pura, alcanzando, como en la iniciación, el fin supremo de la filosofía». Más explícito aún es el célebre fragmento del *De anima* (fr. 178 Sandbach): «En el momento de la muerte el alma experimenta la misma impresión que los que son iniciados en los Grandes Misterios: primero carreras sin rumbo, vueltas penosas y marchas inquietantes en la oscuridad. Después, antes del fin, terror, escalofríos, temor, sudor frío y espanto. Pero al final una luz maravillosa se ofrece a las miradas, y os acogen lugares puros y praderas, bullentes de voces y danzas, llenos de la veneración de palabras sagradas y de apariciones santas, en medio de las cuales el hombre, ya perfecto e iniciado, camina en plena libertad, con una corona en la cabeza, y celebra los misterios y vive con los hombres puros y santos». Muchos comentaristas, como Guy Soury, Franz Cumont y Jacques Chevalier, han señalado que este pasaje reproduce las etapas de la iniciación eleusina, con sus penosas pruebas preliminares, a las que sigue el momento en que el nuevo iniciado, con la cabeza coronada, da una vuelta al *telestérion* a la luz de las antorchas, acto litúrgico que simboliza la suerte del alma victoriosa en el más allá. También Georges Mylonas (en *Eleusis and the Eleusinian Mysteries)* y Georges Méautis (en el artículo *Eleusinia,* en «Revue d'Etudes anciennes» de 1937), han utilizado este texto como un documento auténtico, que nos permite completar nuestro conoci-

miento del ritual, por otra parte más bien frágil. Así que podemos estar seguros de que al menos Eleusis, los ritos dionisiacos y los misterios egipcios eran bien conocidos para Plutarco. En cambio, nada indica que se haya sometido a iniciaciones más «orientales» y violentas. La única breve alusión a los misterios de Mitra, en el capítulo 24 de la *Vita di Pompeo,* demuestra, por el contrario, su desinterés, e incluso su antipatía por estas prácticas bárbaras. Muy al contrario que Apuleyo, que presume en su *Apología* de haberse iniciado en todos los misterios *«pleraque initia sacrorum participavi».* No se advierte en Plutarco un frenesí semejante por asegurarse como fuese la vida futura. Y cuando evoca en *Non posse suaviter (1105b)* «ciertas iniciaciones, ciertas purificaciones que pueden ayudar a los hombres y gracias a las cuales pueden pasar su tiempo en el Hades jugando, haciendo corros de danza en lugares donde hay aire puro y dulce música» no se tiene la impresión de salir de un ambiente griego. Franz Cumont, por lo demás, observaba (en *Religions orientales,* p. 217) que en Grecia los misterios orientales estaban menos difundidos que en Italia, debido a que los misterios griegos, sobre todo los de Eleusis, enseñaban doctrinas análogas y suficientes para satisfacer todas las necesidades religiosas. Hay que tener en cuenta, de todos modos, la atmósfera fuertemente sincretista que caracteriza al segundo siglo de nuestra era y la elaborada interpretación de los temas iniciáticos de origen extranjero que llega a afectar al corazón de los rituales más tenazmente fieles a la tradición. Para emplear las palabras de A.J. Festugiere: «Los cultos de misterio derivan unos de otros, tanto en lo que concierne a las doctrinas, como los rituales, de modo que todos terminan por constituir un complejo casi homogéneo».

II. Esta investigación se va a centrar en dos mitos de Plutarco que aportarán a nuestra reflexión un material particularmente rico: el mito de Tespesio en *De sera numinis vindicta* y el mito de Timarco en *De genio Socratis.*

En ambos casos se trata de un viaje al país de los muertos, llevado a cabo por un personaje que vuelve a la tierra para contar su sorprendente experiencia. El alisis se desenvolverá en *dos niveles distintos.* En primer lugar, nos fijaremos en el *marco narrativo* del viaje infernal, para preguntarnos si la aventura se desarrolla, en verdad, según un proceso iniciático. En segundo lugar, analizaremos el *contenido* de estos relatos, es decir, la descripción del más allá: las diversas fases del destino de las almas después de la muerte ¿están inspiradas en los sucesivos grados de la iniciación mistérica, los cuales, por otra parte, eran una especie de representación anticipada de aquéllos?

Consideremos, pues, primero los dos viajes iniciáticos: «El descenso a los Infiernos es un tipo de iniciación muy difundido», escribe Mircea Eliade *(Naissances mystiques,* p. 127). «Descender vivo al reino de los muertos, enfrentarse con los monstruos y demonios infernales, significa pasar una prueba iniciática». Sigamos, pues, a los dos personajes en cuestión en su aventura, para intentar *descubrir el significado de su viaje.*

En *De sera,* un tal Ardieo, nativo de Soles, representa al típico licencioso,

disoluto y ladrón que «no se para ante ningún acto deshonroso y ha adquirido una sólida reputación de deshonesto». Un día el oráculo de Anfiloco le revela que será más feliz *cuando esté muerto (hotan aporthanei).* Y, en efecto, al cabo de algún tiempo, se cayó golpeándose la cabeza y *a consecuencia del golpe murió.* La palabra *exéthane* (murió) no presenta en griego ninguna ambigüedad, de modo que al traducir «pasó por muerto», como se suele hacer, se da prueba de una excesiva prudencia. De hecho, está muerto de verdad, aunque se trate de una muerte especial, de una muerte iniciática. Al cabo de dos días, cuando le iban a enterrar, volvió a la vida y se dio en él un sorprendente cambio en su modo de vida, volviéndose escrupuloso en sus obligaciones, piadoso para con los dioses, excelente amigo: se trataba, en suma, de un hombre completamente nuevo. En el curso de su viaje infernal, su guía le ha comunicado que ya no se llamará Ardieo, sino que, en adelante, su nombre será Tespesio. Recordemos que Ardieo era el nombre del tirano de la *República,* lo que constituía una referencia más bien desagradable; Tespesio, en cambio, significa «el maravilloso, el providencial». Siempre se atribuye al iniciado un nuevo nombre, y es muy comprensible si se considera que para los antiguos el nombre era el símbolo de la personalidad y poseía una especial eficacia mística.

La partida de Timarco, en cambio, es voluntaria. Se trata de un joven *de buena familia,* alumno de Sócrates, que se dirige a Lebadea, en Beocia, para consultar al oráculo de Trofonio a propósito del «demonio» de su maestro. La finalidad es piadosa y estamos en un contexto religioso. Plutarco nos dice que Timarco desciende al antro de Trofonio «después de haber respetado las costumbres del oráculo» Tales costumbres son bien conocidas, sobre todo gracias a Pausanias (IX, 39). El consultante tiene que pasar primero por una serie de purificaciones: tabúes alimentarios, inmersión ritual en el río Ercino, sacrificio augural a Trofonio y a las divinidades asociadas, unción con aceite. Después, bebe en las dos fuentes sagradas: la de Lethe para olvidar el pasado, la de la Memoria para conservar el recuerdo de las palabras que pronuncie el dios. Por fin, revestido con una túnica de lino blanco, con un pastel de miel en cada mano, se le desciende con una cuerda, a través de una estrecha hendidura, hasta el fondo de una cueva de dos metros de ancho, donde se le abandona en la más completa oscuridad. Jean Hani (en un artículo de 1975 en la «Revue des Etudes grecques») ha subrayado el típico carácter de iniciación ctónica[242] que reviste este descenso, que, por Lo demás, un comentarista de Aristófanes llama explícitamente iniciación *(myesis).* Hani llega a decir: «El descender a una gruta o a una grieta, o sea, a la boca o al útero de la tierra madre, conduce al neófito al otro mundo». Es verdad que en los misterios de la Gran Madre frigia, se encerraba al iniciado en una tumba, de la que se le sacaba a continuación para alimentarle con leche, como a un recién

V. nota p. 146.

nacido: esto hace resaltar un simbolismo materno. Las dos fuentes del Olvido y de la Memoria, que pertenecen, como testimonian, por ejemplo, las laminillas de Petelia, a la geografía órfica del más allá, refuerzan esta interpretación.

Timarco permanece dos noches y un día bajo tierra: «La mayor parte de los presentes ya habían abandonado toda esperanza de volverle a ver y sus parientes ya le lloraban cuando salió por la mañana, todo radiante». Pero durante su incursión al más allá una voz le había dicho: «todo esto, oh joven, lo sabrás más claramente dentro de dos meses». Volvió a Atenas, donde murió dos meses más tarde, «según la predicción del oráculo», añade Plutarco. El sentido de la muerte temporal es, pues, evidente: se trata de una iniciación parcial, que sólo en la muerte real econtrará su plenitud y su cumplimiento.

En ambos casos, pues, gracias a un proceso privilegiado, pero típicamente iniciático de muerte y resurrección, se ha producido un cambio ontológico.

Veamos, ahora *los momentos fundamentales de estos viajes.* En primer lugar, *el choc inicial.* En el caso de Timarco, hay, como hemos visto, una preparación de tipo ctónico. Pero luego se produce un trauma brutal en la cabeza del joven, acompañado por un ruido espantoso, de modo que «parecía que el alma se le escapase por las junturas del cráneo». En el caso de Tespesio no se trata de que le trague la tierra, sino de una inmersión simbólica en el elemento líquido: «Cuando su alma quedó separada del cuerpo, la primera impresión que tuvo fue la de un piloto arrojado de su nave a la profundidad del mar. Tal fue el efecto de este cambio de estado. Luego, al ir saliendo poco a poco, le pareció que todo su ser respiraba libremente». M. Hubeaux (en un artículo de la «Revue belge de Philologie et d'Histoire» de 1933) trataba sobre este cambio radical, que Plutarco llama *metabolé,* fruto de una inmersión seguida de una emersión, en la historia de Palinuro, contada por Virgilio. Se preguntaba si la aventura del «piloto tragado por las aguas» no era un recuerdo de una catábasis órfica. En cualquier caso, no se puede evitar ver en ella un simbolismo bautismal. En Apuleyo, Lucio sumerge siete veces la cabeza en el mar antes de su iniciación isíaca; y, durante la propia iniciación, tiene lugar otra inmersión, como se sabe por haberse encontrado la tina destinada a este acto ritual, en el *Iseion* de Pompeya. El agua, elemento purificador por excelencia, regenera al neófito a través del contacto con la sustancia primordial. Se puede pensar que, sin estos ritos iniciales, ninguno de nuestros personajes hubiera podido acceder a la contemplación de un mundo prohibido. En efecto, si se da fe al *Axioco* (371e): «Antes de descender a los Infiernos, también Heracles y Dionisos habían recibido la iniciación y la diosa de Eleusis había suscitado en ellos la audacia para su expedición».

Pero eso no es todo. Siempre en el libro XI de Apuleyo, Lucio declara: «he estado en las fronteras de la muerte, he hollado los umbrales de Proserpina, he pasado a través de todos los elementos, *per omnia vectus elementa».* Por otra parte Servio, comentando el libro VI de la *Eneida* (vv. 740-42) afirma en todos los ritos, *in sacris ómnibus,* hay tres tipos de purificaciones: las fumigaciones con antorchas o azufre (esto es, con fuego), las abluciones con agua lustral y, por fin, la ventilación sacudiendo una criba (o sea, con aire). Y añade: *quod erat in sacris Liberi.* ¿Hay que tomar a Servio al pie de la letra, como hacen Cumont y Festugiere, en lo que se refiere a los misterios de Baco? ¿O hay que matizar estas palabras, como hace Robert Turcan, quien ve en este caso varios actos de culto artificialmente recogidos bajo el patrocinio de Dionisos? En cualquier caso, este paso a través de los elementos, que también se encuentra en los papiros mágicos y que más tarde inspirará el libreto masónico de Schikaneder para *La Flauta mágica* de Mozart es, en realidad, una constante en los ritos iniciáticos. Nuestros dos héroes han pasado, pues, a través de la tierra y a través del agua. Pero ¿qué pasa con los otros dos elementos? Cuando Timarco muere su alma «se lanza hacia lo alto y se mezcla gozosa con el aire límpido y puro, allí se despliega como la vela de un navio». Incluso sin referirnos a la escalera ceremonial de siete escalones que conducía al iniciado de Mitra hacia el Empíreo (Orígenes, *Contra Celsum,* VI, 22), hay que reconocer que lo que Bachelard, en *L'air et les songes,* llama la «sublimación cinemática» tenía un papel preponderante en la economía de lo sagrado. Este tema ascensional del aire acompaña al de la luz (o sea, el fuego) en el caso de Tespesio. Su alma «suavemente transportada por una luz dotada de energía *(tonon échousa)* se moverá en todas direcciones con facilidad y rapidez como sobre un mar tranquilo»; y más adelante «el guía le hizo recorrer en un abrir y cerrar de ojos un espacio que le pareció inmenso, fácilmente y sin dificultad, llevado por los rayos luminosos como sobre alas». Se trata aquí, usando las palabras de Bachelard, de «una sublimación compleja en la que ligereza y luz se complementan».

La estancia, propiamente dicha, en el más allá comprende dos etapas típicas de la iniciación: *contemplación* de la actividad postuma de las almas y *explicación* que ayuda a captar el significado y la enseñanza de este espectáculo. Este tipo de revelación en forma dramática recuerda los acontecimientos presentados a los iniciados: la búsqueda de Perséfone en Eleusis, la resurrección de Osiris o de Dionisos. Estos dramas, por su carácter concreto, sacudían los espíritus. Pero el shock emocional requería una explicación oral para asumir todo su significado. Era necesario que un sabio transmitiese a los neófitos una traducción intelectual de las cosas misteriosas aprendidas a través de los sentidos. También aquí nos ha quedado algo. En el mito de Timarco «uno a quién él no veía le pregunta: "Timarco, ¿qué quieres saber?". "Todo", le responde él». Diálogo típico que recuerda o bien a las preguntas del *Libro de los muertos* o a las instrucciones de los «Acusmata» pitagóricos. En cuanto a Tespesio, se encuentra con el alma de un primo

suyo quien, después de darse a conocer, le explica, punto por punto, todos los elementos del espectáculo.

En fin, el mismo episodio emocionante cierra los dos relatos. En el momento en que su alma está a punto de reunirse con el cuerpo, Timarco intenta volverse hacia atrás, para ver a su guía, que para él ha sido sólo una voz. Pero un violento dolor de cabeza le impide hacer el gesto y pierde el conocimiento. Tespesio también quiere volverse atrás, pero un «miedo terrible se apodera de él» y dos mujeres gigantescas intervienen para impedírselo. Entonces su alma resulta «como aspirada por el soplo violento e irresistible de un sifón». Esta prohibición del *respectus* al final de la iniciación hace pensar en el célebre episodio de Orfeo en los Infiernos, no en la versión sentimental de Virgilio, sino en la otra, más antigua, sugerida por el *Culex.* Se comprende que se trata de una prohibición ritual a la que también estaba sometida Eurídice, puesto que «más sabia que Orfeo, habiendo probado la severidad de los Manes, no vuelve los ojos hacia el fondo y no anula los dones de la diosa». Recordemos que Ino, después de haber salvado la vida a Ulises, le prohibe volverse hacia atrás, y que Medea da la misma orden a Jasón en los *Argonautas:* «ningún ruido de pasos, ningún aullido de perros te haga volver atrás; si no, todos tus esfuerzos habrán sido vanos». Una mirada sacrilega hacia atrás habría hecho pasar a Timarco y Tespesio del papel de espectadores a una muerte real, anulando la eficacia de su testimonio.

Parece, pues, que el marco narrativo de estos dos mitos es una reproducción de las fases de los ritos iniciáticos que también Plutarco pudo conocer. Preguntémonos ahora si sucede lo mismo con el contenido escatológico de estos mitos, y si la experiencia de los misterios proporciona también aquí una base concreta para los juegos de la imaginación. Después de haber comprobado que la muerte temporal de los narradores es de alguna manera una iniciación, preguntémonos ahora si la muerte real de todos los hombres puede ser la iniciación por excelencia, como decía Platón, y como repite Plutarco en el fragmento 200 Sandbach: «El alma no debe mantenerse nunca tan pura como en el momento de la muerte, igual que en los umbrales de la iniciación».

Pero, para este segundo nivel de reflexión, quisiera añadir a los dos mitos precedentes algunos detalles sacados de un tercer mito que figura en *De facie.* No lo he mencionado hasta ahora porque éste no se presenta como un viaje, sino como un relato, si bien el narrador, como Plutarco no deja de precisar, es un extranjero «que ha recorrido muchos países, ha leído los textos sagrados y se ha hecho iniciar en todos los misterios». Así que, sin ser un testigo directo, su relato ofrece serias garantías y podrá completar a los otros dos.

III. Pasemos, pues, a la descripción del más allá. Tres momentos de la vida postuma de las almas parecen corresponder bastante bien a los tres momentos esenciales del proceso iniciático. Puesto que en la época de Plu--

tarco ya no se creía que el Hades fuera subterráneo, sino aéreo, en la línea neopitagórica, estos tres momentos se trasladan del espacio restringido del *telestérion* al espacio cósmico infinito.

1. En primer lugar, el tiempo de las pruebas. Sócrates decía ya en el *Fedón* (108a): «Hay muchas bifurcaciones y muchas curvas en los caminos del Hades: eso es lo que pienso al ver lo que sucede en nuestras ceremonias sagradas». Pero su Hades aún era subterráneo. Cuando Plutarco recuerda «las carreras sin rumbo, las penosas curvas, las marchas inquietantes y sin fin a través de la oscuridad», no pretende, evidentemente, volver a encontrar, entre la tierra y el cielo, o más exactamente entre la tierra y la luna, el laberinto de pasillos del *telestérion* de Eleusis. Sin embargo, cree que el alma «experimenta las mismas impresiones que los que son iniciados en los Grandes Misterios». El miedo, el temor, la turbación interior se expresan a través de movimientos desordenados: «dan vueltas como husos, se colocan tan pronto boca arriba como boca abajo, se dejan arrastrar en una afanosa y desordenada carrera que sólo cesa al cabo de mucho tiempo y al precio de mucho esfuerzo» *(De sera,* 564a). Estas evoluciones confusas, estos sonidos inarticulados, estos gemidos entrecortados con llantos y gritos de terror duran más o menos tiempo según el grado de pureza del alma, pero ninguna escapa a ellos —del mismo modo que el primer grado de la iniciación era necesariamente penoso para todos los iniciados y se desarrollaba en medio de la oscuridad y de la confusión.

2. El segundo momento crucial es el del castigo en el más allá. Eleusis amenazaba ya a los no iniciados con la pena del pantano, pero es sobre todo en los misterios de Dionisos donde intervienen las imágenes más terribles. Apariciones espantosas que tienen como finalidad hacer más emocionante la muerte ritual de los iniciados, demostrarles, por contraste con las vengativas fuerzas infernales, el carácter benéfico y salvífico de la iniciación. Para confirmar este hecho Martin P. Nisson subraya la importancia de dos testimonios. Uno es el de Celso, quien, en un pasaje polémico, compara a los cristianos con aquellos que «introducían apariciones terroríficas *(phásmata kai deimata)* en las iniciaciones dionisíacas» (Orígenes, *Contra Celsum,* IV, 10). El otro testimonio es del mismo Plutarco. En el pasaje, ya citado, de la *Consolado ad uxorem,* donde recuerda la común iniciación a los misterios de Dionisos, insiste en el hecho de que tales misterios no sólo garantizan la inmortalidad del alma, sino que aportan la certeza de que no se puede huir en el otro mundo de los castigos dolorosos y penosos que se hayan merecido en éste. ¡Singular manera de consolar a una madre! Pero la idea es que una muerte precoz como la de su hijita es un privilegio, puesto que la pequeña no ha tenido tiempo de manchar su alma, ni por lo tanto merecer ningún castigo. A estos dos testimonios se podría añadir un tercero, más tardío, el de Procio, que evoca «las apariciones indecibles, los demonios ctónicos cuya irrupción en medio de las ceremonias angustian a los iniciados.

Aparte de estos testimonios, muchos monumentos decorados señalan en

la misma dirección. Sólo citaré un ejemplo, entre todos, muy célebre: el enigmático demonio alado que figura en el frasco de la villa Item en Pompeya. Con su látigo levantado, este personaje recuerda al Ananké que aparece, con una fusta en la mano, por encima de Sísifo en un vaso del Museo de Nápoles, o la Diké que, en un vaso del Museo de Monaco, detrás de Teseo y Piritoo blande un sable en la mano derecha, o las Pionas del vaso de Altamira. A través de un estudio minucioso de toda esta secuencia, Robert Turcan ha demostrado que este demonio no se apresta, como siempre se ha creído, a golpear la espalda desnuda de la mujer arrodillada a su derecha, sino que se trata de una figura de verdugo infernal, que representa los peligros que amenazan en el más allá a los que rechazan la iniciación. Y Turcan añade: «La presencia de las Furias de alas negras en esta secuencia mítico-ritual puede expresar alegóricamente la idea de que la iniciación protege durante la muerte a los que han sido iniciados, pero también puede aportar un dato de la puesta en escena litúrgica que formaba parte del ritual secreto de integración al tiaso[243] y que se utilizaba para impresionar a los candidatos». Nilsson también supone que algunos iniciados enmascarados, disfrazados de Dikés, imitaban las violencias represivas de los Infiernos, y añade: «Estas apariciones terroríficas aportaban a la iniciación un escalofrío de horror y hacían resaltar aún más la felicidad de la salvación. Era el punto culminante del ritual de los misterios». Es muy probable que recuerdos similares hayan influido en Plutarco a la hora de evocar a los justicieros infernales a quienes nos muestra en plena actuación represiva: Adrasteia, Diké, Poiné, Erinne. Incluso la escena final en la que Tespesio aparece rodeado de dos gigantas, una que le persigue con un hierro al rojo y otra que le protege, puede ser un recuerdo de un episodio que aparece en un fresco de la villa homérica de Pompeya. Allí se ve al neófito atrapado entre una mujer con velo que levanta la mano derecha y otra mujer que tiene en la izquierda una palma y en la derecha una llave: se trataría, según Zeph Steward, de la «Diké cleidouchos» de Parménides, que absuelve o condena.

3. Después de su andar errante y de los castigos, el iniciado accedía finalmente a la luz. Este brusco paso de la oscuridad a la luz, atestiguado entre otros por Dión Crisóstomo (XII), era un elemento constante en las iniciaciones. Se conseguía, ya fuera mediante la apertura de los *anáktora,* a lo largo de los cuales descendían los primeros rayos de sol, ya fuera por medio de una procesión con antorchas como la descrita por Lucio en Apuleyo: «con la corona en la cabeza, con la antorcha encendida en la mano, he celebrado el día feliz de mi nacimiento místico». Este proceso de repentina iluminación lo transfiere Plutarco a su aéreo mundo escatológico. Las almas primero suben por el aire que rodea la tierra. A este espacio aéreo, que Séneca *(Quaestiones naturales,* III, 10.4) define como «frigidus per se et

[243] Cortejo de Dionisos o de otra divinidad (N.T.)

obscuras». Plutarco lo llama *(De primo frígido) skoteinos* (oscuro) y lo emparenta con la «sombra neblinosa» de Homero *(Eophon eepoenta).* En el *De genio Socratis* este aire se identifica con el cono de sombra proyectado en el espacio por nuestro globo opaco, en la dirección opuesta al sol. Por esto las almas de los muertos se acercan a la luna a favor de los eclipses. Sólo cuando están sólidamente plantadas en la luna, pueden encontrar la luz y la alegría. Tal vez, a propósito de esta felicidad de los elegidos, es donde la influencia de la iniciación es menos contestable. Plutarco lo describe en el *De facie* (943c) en estos términos: «Se diría que son como desterrados que vuelven a su país después de un largo exilio. Experimentan una alegría semejante a la de los iniciados *(hoion hoi teloumenoi).* Experimentan una esperanza especial, mezclada aún con cierto temor y escalofrío». Esto nos recuerda el texto del *De anima* antes citado: «Una luz maravillosa se ofrece a las miradas, y lugares puros y prados os reciben, bullentes de voces y de danzas. Allí abajo el hombre celebra los misterios y vive junto a los hombres puros y santos». Esta iluminación va acompañada por una alegría *colectiva.* En cambio, durante las primeras pruebas iniciáticas, la soledad era la regla. También las almas, en las primeras etapas escatológicas, «huían de cualquier vista y de todo contacto y daban vueltas aparte». Al contrario los elegidos, acercándose los unos a los otros bajo el efecto de la simpatía, «se colocan en corro sobre la luna, con la frente ceñida por coronas», y esta sociabilidad amigable forma parte de su recompensa. ¿Podemos precisar más aún? Franz Cumont ha demostrado, gracias a numerosos relieves de sarcófagos, que la idea más común del Paraíso era la reproducción exacta del reino de las sombras de las ceremonias místicas. El tema del prado esplendoroso de flores, donde los elegidos se dedican a la música, al canto y a las danzas, se encuentra por todas partes. Cuando se lee, por ejemplo, una inscripción funeraria de Doxato, en Macedonia, que saluda al difunto acogido «por los iniciados de Bromios sobre el prado donde danzará con los Sátiros»; o bien un pasaje de Himerio (*Orat.* XXIII) donde un niño muerto «juguetea allá arriba con Eros, celebra las fiestas con Himeneo y es presa de un éxtasis divino junto a Trofonio», uno ya no se sorprende por estos «prados del Hades» que Plutarco coloca «en la parte más suave del aire». Sin embargo, se puede señalar que Plutarco no desarrolla el tema ampliamente representado en los sarcófagos del banquete ritual de los iniciados con Dionisos. Estos banquetes que, de cualquier modo, estaban destinados a los vivos eran, según palabras de Cumont, «a un tiempo pregustación y garantía de la felicidad que les estaba reservada en el banquete eterno, donde una gozosa embriaguez alegraría a las sombras». En su visión, fuertemente espiritualista, hay sin duda una parte de verdad, pero también existe el temor de que no se ponga suficientemente de relieve el lazo entre el banquete litúrgico y el festín eterno, entre la embriaguez material y la embriaguez mística de las almas felices, invadidas por la mente divina. Cumont llega a afirmar que las almas victoriosas, una vez sentadas en círculo y coronadas, en vez de celebrar un fiesta se alimentan

solamente «de la primera exhalación que llega», o sea, de vapores ligeros y perfumes.

Por otra parte, la escatología que Plutarco heredó de los Pitagóricos y de Platón implica la doctrina de la reencarnación de las almas, doctrina que, sin embargo, está ausente de la liturgia y de los misterios. Y, sin embargo, cosa curiosa, para introducir en sus mitos este nuevo tema, Plutarco recurre una vez más al recuerdo de las ambientaciones dionisiacas, tomadas esta vez en su carácter literal (y no simbólico) alegre y sensual. Durante su recorrido por los aires, Tespesio se para al borde de un precipicio amplio y profundo, que su guía califica como el lugar del Olvido (*Lethé:* 565e). Este precipicio, se nos dice, «se parece a las grutas báquicas[244] tapizadas de ramas, de verde y de flores». Aquí se reconoce sin dificultad la transposición de las grutas de nacimiento de que habla Ateneo (198-200) y que Tolomeo Filadelfo hacía llevar en procesión, decoradas con hiedra y con vides, con la imagen del propio Dionisos sobre su lecho florido, rodeado de tirsos, de tímpanos, nébridas y ninfas. Estas procesiones eran ocasiones para la bebida y para todo tipo de alegres desenfrenos. De cualquier modo, de este Lethé aéreo salen «efluvios extrañamente voluptuosos, que producen una embriaguez parecida a la que produce el vino». Una atmósfera festiva se difunde alrededor, juegos, risas, una loca alegría, un erotismo difuso. Y las almas son presa de un aturdimiento voluptuoso, de donde nace la nostalgia de la carne. Entonces, olvidando su vocación divina (de ahí la palabra Lethé), «se cargan de humedad bajo el efecto del placer» y vuelven a caer en otro cuerpo. Así se encuentra en este texto el delirio dionisiaco, aunque sus efectos sean degradantes para el alma, y el recuerdo de los ritos de iniciación dionisiacos se utilice *a contrario.* Son la imagen de la tentación, de la decadencia y, por así decir, de la des-iniciación.

Sólo unas palabras para terminar. No he tratado de exponer aquí la doctrina escatológica de Plutarco, que es muy compleja y que he tenido ocasión de estudiar en otra parte. Sólo he intentado mostrar cómo, en el campo de la escatología, que es conjetural por excelencia, dado que la persuasión no puede nacer de la pura dialéctica, es perfectamente natural que Plutarco, solicitando una modalidad de adhesión especial, apele a medios irracionales. Los ritos iniciáticos que, como hemos visto, le eran bien conocidos, nacían precisamente de idénticas preocupaciones, y él conocía perfectamente su eficacia. En su libro *L'idéal religieux des Grecs et l'evangile* (1932), A. Festugiere insistía en el carácter emocional de la liturgia mistérica: «el marco, la participación, la excitación nerviosa, el brusco paso de la oscuridad a la luz: todo contribuía a reavivar la emoción». Ciertamente, el proyecto del filósofo consiste en la sublimación de estas emociones, sacadas de ritos o de temas arcaicos, para apoyar los nuevos valores, que son los de una moral platónica

[244] Relacionados con los ritos del dios Baco (N.T.)

espiritualista. Porque, a fin de cuentas, si Plutarco vuelve a tomar los escalofríos de terror y los éxtasis gozosos suscitados por las liturgias iniciáticas y los incluye en el marco de sus mitos escatológicos, lo hace con el fin de guiar al hombre, a través de este camino, hacia el desapego del cuerpo y la plenitud espiritual.

Yvonne Verniere

Tercera Parte

LOS RITOS DE INICIACIÓN Y LAS RELIGIONES MONOTEÍSTAS

¿EXISTEN RITOS DE INICIACIÓN EN EL ISLAM?

Entre las grandes religiones reveladas, el Islam presenta, sin duda, un ritual muy característico. Según las afirmaciones de islamistas atentos y observadores ocasionales, gestos y fórmulas sagradas constituyen la esencia misma de la práctica religiosa islámica.

La vida del musulmán piadoso está constelada por un número ilimitado de ritos. La ley musulmana *(sltarí'a),* elaborada a partir del siglo VIII por los doctores del Islam *(fuqaha),* prevé un ritual minucioso e inmutable, que cada creyente debe observar, en cumplimiento de sus deberes religiosos. La oración litúrgica, por ejemplo, es un conjunto de gestos (prosternaciones, inclinaciones...) y de fórmulas, cuya secuencia invariable asegura la validez de la propia oración, con tal que se respete la orientación *(qibla)* y las condiciones de pureza ritual. La misma ablución, que precede a la oración y crea las condiciones de pureza necesarias, se lleva a cabo siguiendo un orden bien definido de gestos rituales, eficaces sólo si se realizan siguiendo un orden escrupuloso.

También la otra «columna del Islam», la Peregrinación a la Meca, tan espectacular, es un rito complejo que cumple cada peregrino: las vueltas alrededor de la Kaaba, en un sentido bien determinado, a un paso determinado, el tocar la Piedra negra, la carrera entre Safa y Marwa, que recuerda a Agar buscando agua para su hijo Ismael, la estancia *(wuquf)* en el monte Arafat y la recitación de unas cuantas fórmulas, la huida descompuesta *(ifada)* de los peregrinos hacia Muzdalita, y luego a Mina y allí la lapidación con siete piedrecitas de la *giatnra* (una estela de piedra), la degollación de una víctima (cordero o cabrito), el raparse la cabeza. Todos estos ritos tienen valor sólo si se llevan a cabo con una intención religiosa. «Las acciones son juzgadas según las intenciones», según el Profeta . «Ninguna fórmula ni

[245] L. Brunot, *Au seuil de la vie marocaine,* Casablanca 1950. p. 65.

ningún gesto tienen valor si no es por la intención», precisa el gran jurista del siglo X, Ibn Abi Zayd al-Qayrawanni.[246]

De donde se desprende que «los grandes gestos rituales del Islam» —por emplear la expresión de Bousquet— agotan el tesoro del ritual ortodoxo. ¿Cómo no recordar aquí la circuncisión que, a los ojos de los musulmanes, tanto como a los nuestros, significa la pertenencia al Islam, a pesar de que no se mencione expresamente en la ley musulmana? Ni siquiera el Corán la señala. ¿Se trata de un rito de iniciación? Si se entiende la iniciación como una «acción global a través de la cual se entra *(inire)* en una comunidad», y no necesariamente como una «preparación, una enseñanza progresiva», entonces la circuncisión puede considerarse un rito de iniciación[2 1]. Pero si se entiende por iniciación el rito que introduce, con perfecta conciencia, al conocimiento y a la práctica de una religión o de un conjunto de creencias, entonces la circuncisión no se puede considerar a la altura de un rito de iniciación. Como observa el etnólogo y berberólogo Francine Dominique Champault, «en ningún caso la circuncisión del niño se entiende como una iniciación. Por otro lado, a menudo se practica en niños que aún no tienen uso de razón y que la viven como un trauma». La circuncisión sella, más bien, «el paso de un estadio indefinido de la sexualidad al bien definido estadio sexual del adolescente»[248]. Eso es lo que piensan la mayor parte de los islamistas y etnólogos[249]: la circuncisión es, según unos, un antiguo rito de paso[250]; según otros, un rito sacrificial, incorporado tal cual en el Islam. Desde un punto de vista sociológico, la circuncisión es para el musulmán «la prueba de su pertenencia al Islam», una especie de «salvoconducto»[251] que hace del creyente un musulmán de pleno derecho: el incircunciso puede unirse a la oración[2^2], pero, en la práctica, «no puede prestar juramento ni degollar a la víctima para el sacrificio»[253].

Para llegar a una primera conclusión, se podría afirmar que la circuncisión es un rito de iniciación, si se la considera —según la fórmula de M. Meslin— un «rito de integración social», a través del cual el iniciado entra *(inire)* en la comunidad musulmana. Pero no se la puede considerar una iniciación si a este término se le da el sentido de una enseñanza progresiva. Por lo demás, hay que reconocer, con Bousquet[254], que «no existe un ritual

[246] Ibn Abu Zayd Al-Qayrawani, *La Risala,* texto árabe y traducción francesa de L. Bercher, Argel 1945, p. 24.

[247] Esta es la opinión de algunos autores, entre los cuales Ed. Doutte, *Marrakech,* Paris 1905, p. 353.

[248] Fr. Dom. Champault, *Une oasis du Sahara nord-occidental. Tabelbala,* Paris 1969, p. 343.
A. J. Wensinck. «Khitan», en *Encyclopédie de l'Islam,* Nueva Edición. Leyde-Paris 1979.

[25(1] G. H. Bousquet, *Les grandes praliques riluelles de l'Islam,* Paris 1949, p. 20, n. 1.

[251] Fr. Dom. Champault, cit., p. 343.

[252] G. H. Bousquet, cit. p. 19.

[253] Fr. Dom. Champault, cit. p. 341 n. 1.

[254] G. H. Bousquet, cit. p. 14.

fijo para abrazar la fe musulmana» y, con Philippe Marq;ais[2:o], que «la adquisición (de comportamientos y de creencias por parte de un musulmán) no constituye el objeto de un programa progresivo de enseñanza, de adoctrinamiento inicial, de perfeccionamiento, de catequesis perseverante. Es algo espontáneo, natural, que brota simplemente de los contactos y ejemplos de otras personas».

Este sondeo corre el riesgo de ser negativo si consideramos el ritual paraortodoxo, ya se trate de desarrollos ulteriores a la fijación del derecho, como el culto a los santos o las celebraciones del nacimiento del Profeta *(mawlid),* ya se trate, más frecuentemente, de supervivencias, más o menos enmascaradas, del paganismo preislámico. Reconocidas o no por la estricta ortodoxia, estos ritos no son menos sentidos por la conciencia colectiva. Hay un gran número de ellos: hay fórmulas sagradas que sellan el principio o el final de un ritual, con todo lo banal que ello pueda parecer; hay gestos y palabras piadosos que neutralizan las fuerzas ocultas, que conjuran los peligros del bostezo[256], el estornudo[257], el mal de ojo.

Hay ritos que favorecen las pequeñas y grandes empresas de la vida, que acompañan el desarrollo de los acontecimientos familiares, desde el nacimiento a la muerte. En resumen, hay todo un conjunto de ritos, que acompañan a los distintos momentos, incluso a los más prosaicos, del comportamiento cotidiano. La minuciosa observancia de tales ritos asegura la perfecta conformidad con la vida comunitaria. Sea cual sea el número, el origen, y el significado de estos ritos populares, lo cierto es que ninguno puede ser considerado como un rito iniciático. Y ni siquiera se puede hablar de iniciación a los ritos. Se trata más bien de un sistema ritual, denso y complejo, que el creyente hace suyo poco a poco a través de una «lenta impregnación»[-58], de una imitación progresiva e inevitable de lo que observa en el ambiente en que ha nacido, en el que vive y en el que deberá morir.

Las cofradías musulmanas son, en fin, el ambiente adonde hay que dirigirse para encontrar el modelo de ritos de iniciación, entendidos como «aprendizaje». Estos, tan difundidos y vivos en el mundo musulmán hasta nuestros días, se han desarrollado gracias a la enseñanza de los primeros místicos. A pesar de que el misticismo musulmán *(tasawwuf)* se puede justificar, en cierto sentido, desde dentro de la revelación coránica, hay que reconocer, sin embargo, su rareza por lo que se refiere a su génesis y a su esencia, con respecto al espíritu original del Islam. El misticismo musulmán no es más que

[255] Ph. Mar^ais, *Quelques réflexions sur la nature de la foi musulmane,* en *«Revue de la Méditerranée»,* Alger 1959, p. 9.

[256] L. Brunot, cit., p. 86.

[257] S. Bencheneb, *Survivance paienne en Algérie,* en «*Bulletin des Etudes arabes».* Alger 1951. n. 54 pp. 99-100.

[258] Ph. Mar?ais, cit., p. 9.

un «epifenómeno», para usar la definición de Gardet[254] ¿Qué es lo que enseña el primitivo Islam? La sumisión (*Islam* = sumisión), a la voluntad omnipotente de un Dios tutelar e inaccesible en su trascendencia. Cualquier intento de acercamiento resulta una «maniobra politeista»[260], a los ojos de los musulmanes más estrictos. Entre el creador y la criatura, ningún intermediario. Lo que la ley impone al creyente, es esencialmente la fe en este único Dios, condición indispensable para alcanzar la salvación, y el cumplimiento de las prácticas rituales consistentes en las llamadas cinco «columnas del Islam». A la concepción intelectual de un Dios lejano y terrible, los místicos *(sufíes)* oponen la doctrina de un Dios de amor, cuyo conocimiento se puede alcanzar a través de una experiencia personal, una unión íntima, un anonadamiento en la unidad divina. «El misticismo —se ha dicho— es el amor de Dios»[261]. Para el misticismo musulmán, además, se trataba de una integración del sentimiento en una religión en que dominaba lo jurídico, la casuística y el ritualismo. El sufismo, en resumen, lo que reclama es «una compensación a la aridez del culto oficial»[262].

Cualesquiera que hayan sido sus influencias —ascetismo cristiano, hindú o neoplatónico[263]— el sufismo consiguió para el Islam una nueva dimensión, la de una religión más interior. Para los sufíes, más que la observancia rígida de las prácticas rituales de la ortodoxia, cuentan la renuncia a los bienes de este mundo (la clase de renuncia que pudo haber inspirado la actitud de Mahoma en la Meca), el silencio, el aislamiento, la virtud de la humildad y de la paciencia, la oración y la meditación y, en fin, el deseo de «dirigir la propia alma hacia el Ser Supremo y perderse en El»[264]. La corriente mística, a pesar de la desconfianza de los doctores, a pesar de sus detractores, a pesar, sobre todo, de sus mártires (como el conocido al-Halladj), se difundió hasta tal punto que dio lugar, al cabo de los siglos, al nacimiento de cofradías, cuyos miembros presumen de la autoridad y la enseñanza de un maestro.

Así fue como, contrariamente al espíritu del Islam primitivo, a despecho de aquella célebre tradición (cuya autenticidad es, sin embargo, dudosa), según la cual «no existe el monaquismo en el Islam» *(la rahbaniyya fi l-Islam),* surgieron órdenes religiosas, basadas y organizadas jerárquicamente según un modelo de vida conventual. El movimiento místico se canalizó, por decirlo de alguna manera, a través de las órdenes musulmanas, para

[259] G. C. Anawati y L. Gardet. *Mystique miisulmane. Aspects et tendances, expériences el techniques,* Paris 1961, p. 18.

H. Lammens, *L'Islam. Croyances et instilutions.* Beyrouth 1926. p. 126.

[261] Joly. *La Psycologie des sainls.* p. 40, citado por R. Brunel. *Le monaquisme errant dans l'Islam,* Paris 1955, p. 267.

[262] O. Depont y X. Coppolani. *Les confréries religieuses musulmanes.* Alger 1897, p. 90.

[263] A. Bel. *La religión musulmane en Berbérie,* Paris 1938, p. 336.

[264] A. Be., cit. p. 337.

encontrar, por fin, su puesto en las instituciones y en la estructura de la comunidad, donde ha desarrollado un ritual nuevo, desconocido hasta entonces y extraño al ritual ortodoxo. Este ritual nuevo es el que nos proponemos examinar.

La profusión y las ramificaciones de las variadas cofradías u órdenes dan lugar a una extrema diversidad de ritos. Si, al principio, se insiste en una misma finalidad —la búsqueda de la unión con lo divino *(ittihad)*— son diversos los procedimientos para conseguirlo. Cada orden es una *tariqa,* es decir, un camino, una *via,* un «método de instrucción, de iniciación y de ejercicios religiosos»[265], que permiten recorrer los diferentes estadios *(maqamat)* y alcanzar el éxtasis místico.

En este camino, el neófito acepta la autoridad absoluta de un *shaykh* de la orden, intermediario entre Dios y él, depositario de la *baraqa* y de los secretos de la orden. El postulante se confía enteramente a su maestro, y con respecto a él es «como el cadáver entre las manos del que lava a los muertos»[266]. Toca al maestro o a uno de sus ministros iniciarle en las prácticas piadosas y en los ritos propios de la orden. En el curso de una ceremonia de investidura, el novicio (*murid)* hace acto de sumisión *('ahd),* recibe un sayo *(khirga),* símbolo del juramento de investidura *(mubaya'a)*[267] y distintivo particular de la orden. Y, sobre todo, es iniciado en un ejercicio piadoso particular, común a todas las órdenes, pero diferente en la forma, de una a otra: se trata de la mención *(dhikr)* del nombre de Dios o de uno de sus atributos o de una fórmula piadosa del tipo de la *shahada: no hay más dios que Dios (la ilaha illa Ilah).* Esta mención sagrada es la contraseña más evidente de la orden y constituye «la principal obligación ritual cotidiana»[268]. Todavía hoy pueden verse, en algunos países musulmanes, sobre todo los viernes o con ocasión de las fiestas, como el nacimiento del Profeta o la víspera del Ramadán, a los adeptos de una cofradía(7/íHwz) reunirse, formando un círculo cerrado para recitar, de pie o acuclillados, durante horas enteras, letanías o simplemente el nombre de Dios, acompañando las recitaciones con movimientos rítmicos y uniformes del cuerpo y de la cabeza: palabras y gestos que tienen por finalidad, si no por efecto, el alcanzar una especie de éxtasis místico, «la pérdida de uno mismo en la Unidad divina» *(al fanati I-tawahid).* La ceremonia de iniciación al *dhikr* a menudo es secreta y varía de una orden a otra. En algunos casos se trata de un rito de iniciación entendido como «introducción solemne de una persona entre el número de los adeptos de una religión, secta o sociedad secreta, por medio de ritos que se considera

[265] MacDonald, «Darwish, en El.

[266] J. Spencer Trimingham. *The Suffi Orders in Islam.* Oxford 1971, p. 187.

[267] J. Spencer Trimgham, cit. p. 183.

[268] A. Le Chatelier, *Les cofréries musulmanes du Hedjas,* Paris 1887, p. 28.

que marcan al individuo» *(Enciclopedia Larousse,* en la palabra «iniciación»), He aquí, por ejemplo, cómo se desenvuelve el rito de investidura en una de las órdenes más antiguas y difundidas: los *Qadiriyya*[269]. El neófito, en estado de pureza ritual, se coloca delante del *shaykh,* tomando la mano derecha de éste en la suya propia. Recita, a continuación, la *Fatiha,* la primera sura del Corán o cualquier otra fórmula según la intención del Profeta o de los *shaykhs* de las principales cofradías y en particular de los de la orden de los *Qadiriyya.* El *shaykh* invita entonces al adepto a repetir, frase por frase, una oración pidiendo el perdón de Dios. El novicio se compromete con Dios y su Profeta. La mano del *shaykh* es la de 'Abd al-Qadir (el fundador de la orden). El neófito promete rcitar el *dhikr* que el *shaykh* le transmite. El *murid* consiente en todas las condiciones puestas por el *shaykh.* Por último, el *shaykh* ofrece de beber al novicio una taza de agua (pura o con azúcar) o una taza de aceite; la ceremonia se cierra con la recitación de oraciones.

Ritos análogos se encuentran en otras órdenes. En un grupo de los *Rahmaniyya,* en lugar de estrecharse las manos *(musafaha),* el *shaykh* coge el pulgar de la mano derecha del adepto, le invita a cerrar los ojos y a repetir con él oraciones, fórmulas y suras coránicas[270]. En un grupo egipcio de los *Khalwatiyya*[271] se suele interponer entre las manos de una postulanta y las del *shaykh* un trozo de tela, para evitar un contacto directo entre el *shaykh* y la mujer, considerada un ser impuro.

En otro grupo, el iniciador y el postulante meten las manos en un barreño de agua, donde se estrechan las manos al tiempo que hacen las abluciones purificadoras[272].

En algunos grupos de los *Sa'diyya,* el *shaykh* entrega al postulante un fruto empapado en su saliva[273]. En Tanganica, cuando un neófito es iniciado en la orden de los *Qadiriyya,* bebe una taza de café o de té, preparado con agua de Zemzem: el *shaykh* de la orden escupe dentro[274].

Sería demasiado largo especificar cada detalle iniciático propio de cada orden o cofradía. Baste añadir que a veces la iniciación va acompañada de ayunos, retiros, maceraciones. Sean cuales sean la iniciación y el ritual ordinario, el puro espiritualismo de los orígenes se ha degradado tanto en algunas órdenes llamadas místicas, que sus métodos tienen más que ver con el exhibicionismo que con la ascesis. Aullar, comer escorpiones o palas de cactus, tragar cristales, vivir en medio de la porquería y en la extrema indigencia: lejanos están los tiempos de al-Halladj y de al-Gazali.

[269] J. Spencer Trimngham, cit. p. 186.
[270] O. Depont y X. Coppolani, cit. p. 402.
[271] O. Depont y X. Coppolani, cit. p. 199.
[272] A. Le Chatelier, cit. pp. 68-69.
[273] A. Le Chatelier, cit. p. 217.
[274] V. Monteil, *L'Islam noir,* Paris 1971, p. 138.

El *dhikr* no basta para provocar el éxtasis místico: el hashish y el opio por una parte, las danzas frenéticas de los derviches por otra, se alian para procurar una euforia que ocupa hoy el lugar del éxtasis.

Para concluir, el ritualismo ha acabado por prevalecer sobre la «vía mística», que parecía tener las de ganar, y la iniciación, que abre el acceso a ésta, acaba por confundirse a veces con una iniciación al Islam[275].

Aubert Martin

[275] V. Monteil, cit. p. 138.

LOS RITOS DE INICIACIÓN EN EL ISLAM POPULAR

En el Islam ortodoxo no hay ritos propiamente iniciáticos. Ni siquiera la circuncisión se puede considerar un rito. Se trata, más bien, de una mutilación ritual que sufre el niño, aún en pañales, o entre los 5 y los 8 años, de un modo pasivo, para ser integrado en la sociedad musulmana. Si la iniciación exige una adhesión de la voluntad, una manifestación de voluntad por parte del que se somete a ella, nada de eso puede esperarse del niño que va a ser circuncidado, lo mismo que sucede con el niño integrado en la comunidad cristiana por el bautismo.

Se pueden encontrar rasgos análogos a un rito de iniciación en las practicas del Islam popular. Desde sus comienzos, se ha dado en el Islam una corriente mística, que se ha ido desarrollando hasta desembocar, a partir del siglo XI en un movimiento espontáneo de reacción contra las formas jurídicas, intelectuales y frías del Islam legalista. Así han surgido las llamadas «cofradías religiosas», especie de grupos de devotos, seguidores de la «vía», del «método» *(tariqa)* de un santo personaje para llegar al conocimiento intuitivo de Dios y a la felicidad suprema de la unión con Él. Tales cofradías, u órdenes religiosas se difundieron por todo el Islam, tanto en Oriente, como en el Magreb.

Las cofradías musulmanas de Africa del Norte han sido inventariadas y descritas por Depont y Coppolani en 1897. Ya antes, en 1884, L. M. Rinn había publicado un estudio sobre *Marabouts et Khuan.*

Los morabitos son hombres santos depositarios de una parte de la bendición divina, la *baraka,* y por esto mismo venerados por la devoción popular y, a menudo, investidos de una especie de poder tamuatúrgico. Los Khuan, por su parte, son fieles seguidores de los Morabitos, los adeptos de la cofradía, que son, a su vez, una especie de orden tercera islámica.

Para afiliarse a una cofradía hay que recurrir al *sheij,* jefe espiritual o temporal de la propia hermandad, o a su representante legal, el *moqaddem.* El que se afilia es iniciado —de hecho, este es el término que se usa generalmente. La palabra *wird,* con la que se denomina el rito de iniciación, deriva de una raiz que está en la base de términos que evocan la idea de «ir al agua, al abrevadero» (referido a los rebaños). Etimología llena de significado místico. En el lenguaje religioso *wird* es la parte del Corán que todo musulmán piadoso debe leer. Del *murid,* el inicido, se dice: *ahada I-wird an fulan:* ha recibido de uno (el jefe espiritual de la cofradía) las oraciones propias de una orden religiosa y el modo de recitarlas. Se trata, pues, aquí de una iniciación puramente verbal, se podría decir que incluso litúrgica.

Pero también puede ser de otra manera, según las diversas cofradías. No hay pruebas seguras. Aparte de la recitación ritual específica, puede darse también la obligación de guardar el secreto y el juramento de obediencia y sumisión al encargado de la iniciación, acto que puede estar acompañado por un apretón de manos, en cierto sentido «sacramental», entre el iniciado y el iniciador. Este rito, que se lleva a cabo con toda solemnidad, también puede hacerse con las manos en el agua.

A veces, durante la fase de filiación, el iniciado come un fruto o un trozo de galleta, mojado en saliva del *sheij.*

Incluso he conocido un importante personaje francés en Argelia, quien, para poder afiliarse a la cofradía local (los morabitos *Rahmaniyya),* había tenido que chupar la lengua del *sheij.* También he conocido, en la región del Norte de Tlemecén (Argelia occidental) un célebre morabito, Sidi Ben Animar, venerado por los musulmanes e incluso por los europeos. Cuando le conocí, en 1938, era ya muy viejo; las gotas de saliva que descendían por su barba eran piadosamente recogidas por los fieles que le rodeaban. La saliva de un hombre dotado de virtudes sobrenaturales o taumatúrgicas tienen un valor sacramental, carsimático. Así sucede también, por lo demás, en el Nuevo Testamento. Cristo hace barro con su saliva para aplicarlo en los ojos de un ciego de nacimiento.

Sin embargo, habría que ver si a propósito de estos actos o ritos con la saliva, se puede hablar propiamente de iniciación. Puede tratarse simplemente de una forma particular de recibir la bendición divina, que tal o cual personaje sagrado puede conceder. Tocar el cuerpo, el vestido, determinados objetos familiares, la tumba, la lápida de la sepultura de un hombre santo son gestos que establecen una relación particular entre el profano y éste para conseguir que lo «sagrado» sacralice a lo «profano». Además, ¿acaso el rito iniciático no es, al mismo tiempo, un acto inaugural, que integra y hace participar a alguien de la esfera de lo sagrado?

Cuando el iniciado ha sido integrado en la cofradía, recibe (en algunas de ellas) la *ijaza,* una especie de diploma o pasaporte que contiene las fórmulas místicas que le permitirán participar en la *hadra,* durante la cual, los *khuan,* adeptos de la orden, recitarán juntos las invocaciones, oraciones, leta-

nías *(dhikr),* acompañadas por movimientos del cuerpo, en medio de una agitación tumultuosa y descompuesta, dirigido todo ello a conseguir un estado de éxtasis.

Algunas cofradías del área de influencia del místico Ahmed ben Yusef (siglo XVI, cuyo sepulcro se encuentra en Miliana, Argelia, han sido ya estudiadas por Mouliéras, Doutte, Biarnay y, en época relativamente reciente, por Dermenghem. Comprenden ritos de integración del adepto en la comunidad y ritos de pertenencia al grupo, que se llevan a cabo mediante una marca, como en el caso de Rosmi (Marruecos nor-oriental), de la tribu de los Zhara, marcado con una incisión entre el pulgar y el índice de la mano derecha en el momento en que estaba aprendiendo a cerrar la mano de una forma especial, pronunciando una fórmula verbal de reconocimiento, una especie de contraseña que permite identificarse a los afiliados a la hermandad.

Muliéras, Biarnay y Dermenghem han descrito los usos de las cofradías religiosas de la región del Sahara, en estrecho contacto con las poblaciones negras, sobre todo de Guinea. Dermenghem registra cómo, en el ritual negro de las ceremonias de Sidi Blal se incluye, después del sacrificio de un toro y de sesiones de lecturas, letanías y danzas, el llamado «juego de los cuchillos». Se trata de una danza en la que los cuchillos de los danzantes se entrechocan, rozan el cuerpo de los propios danzantes, haciendo estrías en su vientre desnudo. La «danza de los cuchillos» —afirma Dermenghem— es un «don», «el resultado de una autorización iniciática que no pertenece a cada adepto, sino que se transmite de un individuo a otro». La iniciación se define en este caso como participación en el secreto de una técnica. Tremearne, en su libro *The ban of the bori,* ha estudiado las prácticas culturales de Sidi Blal, entre la población hausa[276].

Para terminar, conviene señalar tres casos, cuya interpretación como ritos iniciáticos es discutible. Primero el caso del corte de pelo en la región occidental del Sahara (Tinduf) cerca de las tribus Tedyakent y Reguibat El-Gonachem (se puede ver, a propósito, una nota mía). Se corta el pelo a un niño de cinco o seis años de modo que se descubra ya sea una parte de la frente, sea uno de los lados, sea la coronilla, o un trozo del cráneo. Cada corte indica la pertenencia del niño a un grupo tribal. Yo creo que se trata de una marca de integración social, más que de una iniciación propiamente dicha.

En segundo lugar, la desfloración ritual de las niñas, también practicada en algunas poblaciones del Sahara. Se lleva a cabo mediante la presión digital por parte de mujeres maduras y, tanto Westermark como Gordon la interpretan como un acto iniciático, sobre todo en las poblaciones en que estaba en vigencia la prostitución sagrada, o bien una libertad sexual reservada a algunas mujeres, cuya vida libre no comportaba ningún tipo de desvalo-

[276] Hausa: Pueblo negro africano que habita en el N. de Nigeria y el Níger. (N.T.).

rización social o moral (como en el caso de los Azriat del Aures, los Ulad Nail y los Amuriyat del Sur de Orán).

Es necesario mencionar también la venta ficticia de un niño a un brujo, si el niño nace después de la muerte prematura de sus hermanos mayores. Se han observado casos en Gardaya y Laguat (excepto en las regiones del Sahara): el niño vendido a Dar Sidi Blal llevaba en el brazo una incisión, que no era más que el sello de la venta. Y a menudo se le llamaba *Mecheri,* es decir «adquirido» por un santo protector. ¿Es otro rito iniciático?

Una última consideración. La mayor parte de las prácticas expuestas pertenecen al pasado. Los estudios dedicados a ellas tienen más de cien años. Los más recientes se remontan a cerca de treinta años. Desde entonces, el reformismo musulmán tiende a cancelar las costumbres extrañas a la estricta ortodoxia islámica. En Túnez, desde la llegada de Burguiba, han desaparecido oficialmente las órdenes musulmanas; en Argelia y Marruecos, también se asiste a la desaparición de las tradiciones populares del Islam. Por mi parte, me he limitado a describir algunas prácticas del pasado —sobre cuya supervivencia no sabría decir nada— igual que un botánico podría describir las muestras de un antiguo herbario.

Philippe Mar^ais

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

S. BIARNAY, *Notes d'ethrtographie et de linguistique nord-africaines,* Paris 1924.

O. DEPONT y X. COPPOLANI, *Les confréries religieuses musulmanes,* Alger 1897.

E. DERMENGHEM, *Le cuite des saints dans l'Islam maghrébin.* Paris 1954.

E. DOUTTE, *Magie et religión dans l'Afrique du Nord,* Alger 1908.

P. GORDON, *L'initiation sexuelle et l'évoluíion religieuse,* Paris 1946.

L. M. RINN, *Marabouts et Khouan,* Alger 1884.

A. J. N. RAMEARNE, *The ban of the bori,* London 1914.

E. WETERMARCK, *Les cérémonies du mariage au Maroc,* Paris 1921.

LA INICIACIÓN EN LAS COMUNIDADES ESENIAS

Flavio Josefo, Filón de Alejandría y Plinio el Joven atestiguan la existencia, én los comienzos de la era cristiana, de comunidades judías de tipo monástico. Conviene preguntarse si no las describirían basándose en modelos neopitagóricos. S. Schechter había llamado la atención de los estudiosos con la publicación, en 1910, de la regla, el *Documento de Damasco* (CD), encontrada en estas comunidades[277]. Pero es sobre todo a partir de 1947 con el descubrimiento, de importantes documentos y de las ruinas de un pequeño monasterio a orillas del Mar Muerto, cuando se asiste a un renovado interés por las comunidades de los Esenios.

El movimiento que llevó a la instalación de una especie de monasterio en las orillas desiertas del Mar Muerto fue una reacción violenta contra el judaismo oficial: el Sumo Sacerdote y el Templo de Jerusalén, que él controla, son considerados impíos y pervertidos. El grupo disidente se puso bajo la dirección de un exigente Maestro de Justicia (últimos decenios del siglo II a.C.). El fervor inicial fue desapareciendo pronto y la organización se endureció, tratando de evitar su decadencia mediante la imposición cada vez más minuciosa de obligaciones morales y religiosas[278].

Como es lógico, nos basaremos en las colecciones de reglas que regían la vida de la comunidad: el *Sepher* o *Regla de la Comunidad* (1QS) se remonta

[277] S. Schechter, *Fragmento of a Zadokile Work edited from Hebrew MSS in the Cairo Genosah Collection...* Cambridge 1910; M. Baillet, *Fragmento du document de Damas. Qumrán Grotte 6,* en «Rev. Bibl.», T, 63 pp. 513-523.

[27S] Sobre las discusiones relativas a la historia de la Comunidad cfr. H. Bardtke, *Literaturbericht uber Qumram.* X. Tein en «Theol.Rund», t. 41, 1976, pp. 97-140. Para la traducción de la literatura de Qumrám, cfr. *I manoscritti di Qumram,* trad. de JLuigi Moraldi. Utet, Torino 1971. Cfr, también, J. Carmignac-P. Guibert, *Les textes de Qumram Iraduits et annotés,* 2 t., Paris 1961; t. 2, J. Carmignac, E. Cthenet y H. Lignee, 1963.

a sus comienzos y está dirigida a hombres que tratan de llegar a la perfección. La influencia del Maestro de Justicia, sin duda, es determinante. Del mismo período es también la *Regla de la Asamblea* (lQSa), destinada a Esenios menos comprometidos. También tenemos el *Documento de Damasco* (arriba citado), del cual se encuentran numerosos fragmentos en Qumrán y que se remonta al 60 a.C.; éste refleja la fase en que el juridicismo y formalismo de la comunidad están ya fijados[279].

La Yahad de la Alianza

Conviene, ante todo, precisar la conciencia que la comunidad tenía de sí misma, antes de pasar a considerar las condiciones que imponía a quienes querían pertenecer a ella. Nace de una ruptura radical con el sacerdocio de Jerusalén, al que considera impío y perverso, quiere asegurar la verdadera continuidad de Israel, apropiándose los títulos tradicionales y creando algunos nuevos. Entre estos últimos, tiene gran importancia el de la Yahad. Este término pertenece a un grupo semántico que subraya el concepto de perfecta unidad[28]".

Bien estudiada por J. C. Moor y Maier[281], la noción de *Yahad* aparece dos veces en el Antiguo Testamento (Deut. 33.5, 1 Cron 12, 18) y unas cinco veces, como verbo, y sesenta y dos veces, como sustantivo, en los escritos de Qumrán, para indicar la unidad profunda que liga a los miembros de la comunidad entre sí.

La comunidad de Qumrán se presenta como el único lugar en que algunos hombres viven, en perfecta comunión, la adhesión a Dios y a su voluntad, expresada en la *Torah* e interpretada autorizadamente por el Maestro de Justicia y, después de él, por los sucesivos responsables de la comunidad. Al contrario que los sacerdotes, impíos y culpables, entre otras cosas, de tolerar la influencia del paganismo dominante, la *Yahad* es el verdadero Israel, el pequeño resto, de donde partirá, en el momento fijado por Dios, el combate victorioso que asegurará el exterminio de los impíos y la restauración escatológica.

La *Regla de la Comunidad* se expresa así: «Para toda la comunidad y para todos los hombres para que vivan según la regla de la comunidad buscando a Dios con todo su corazón y toda su alma, y haciendo lo bueno y lo recto delante de Él, como ordenó por medio de Moisés y de todos sus siervos y profetas; que amen lo que Él ha escogido y odien lo que Él ha rechazado; que se mantengan alejados de todo mal y se apliquen a todas las obras

[279] E. Cothenet, cit. t. II, p. 133 ss.

[280] H. Fabry, «JHD». en TWAT, t. III, col. 595-603.

[281] J. C. de Moor, «Lexical Remarks concerning Yahad and Yahdaw», en VI, t. 7, 1957. pp. 350-55; J. Maier, «Zum Begriff YHD in den Texten vom Toten Meer», en ZAW, t. 72, 1960. pp. 148-66.

buenas; que practique sobre la tierra la verdad, la justicia y el derecho; que no vivan en la obstinación de su corazón culpable y de sus ojos adúlteros, cometiendo toda clase de mal, que introduzcan en el pacto de gracia a todos los que deseen adaptarse a las prescripciones divinas; que se unan a los designios de Dios y caminen ante Él con toda la perfección de las cosas reveladas en los tiempos establecidos, que amen a todos los hijos de la luz. cada uno según su puesto en el designio de Dios, y odien a todos los hijos de las tinieblas, según su culpabilidad, de acuerdo con la venganza de Dios» (1QS 1,1-1 la). En esta cita quedan bien definidas la naturaleza de la comunidad y las principales condiciones para ser admitido.

a) La comunidad está compuesta por israelitas[282], que han entrado a formar parte de ella libremente: la expresión empleada subraya a un tiempo la libre elección y la decisión de entrar en la comunidad;

b) La comunidad debe tender a la perfección, a través del cumplimiento de los preceptos comunicados por Dios, por medio de Moisés y los profetas: se trata del conjunto de «testimonios» que jalonan la historia de Israel, pero también los del Maestro de Justicia y los Profetas, que han entregado a la secta la llave de las antiguas profecías[283];

c) Para llegar a este conocimiento, que es el camino de la perfección, el adepto entra en la Yahad; este ingreso se expresa a través de dos fórmulas técnicas: *bo baberit,* «entrar en la Alianza» (*Serek, Documento di Damasco, Hodayoth) y 'abar baberit,* «pasar a la Alianza» *(Serek).*

Conviene subrayar aquí el significado especial del término *berit,* «alianza», que ciertamente designa la noción ya conocida de la Alianza otorgada por Dios a Israel. En el *Documento de Damasco* (III, 12-14) se lee: «Pero con los que perseveraron en los mandatos de Dios, aquéllos que quedaron de entre ellos, Dios estableció su pacto con Israel, para siempre, revelándoles las cosas escondidas, a propósito de las cuales se había equivocado todo Israel». Se trata, pues, del resto fiel de Israel, que participa de la Alianza perpetua y recibe la revelación de las prescripciones divinas. Conviene añadir que aquí ya no se usa la antigua fórmula «cortar la Alianza», sino el verbo *qum,* «suscitar».

Además, la noción de Alianza está a menudo asociada al sacerdocio, como subrayan muchos de los textos de Qumrán: cuando uno entra en la Alianza para obrar de acuerdo con todo lo establecido por Dios, lo hace «según el parecer de los hijos de Aarón, que en la comunidad *(Yahad)* desean ser fieles a su alianza y examinar todas las prescripciones que él ordenó

[2X2] IQS sólo reconoce tres clases: los sacerdotes, los levitas y los hijos de Israel (II, 19-21; VI, 8-9); CD añade los prosélitos (XIV, 4).

[283] IQS VIII, 1-2: se trata de doce hombres y tres sacerdotes «perfectamente (al corriente) de todas las (verdades) reveladas empezando por toda la Ley que hay que cumplir con fidelidad...»; CD 15, 8-10: cfr. A. M. Denis, *Les thémes de la connaissance dans le Document de Damas,* Lovaina 1967, pp. 203-207.

cumplir, y según el parecer de la mayoría de Israel, de aquellos que, en la comunidad *(Yahard)* desean convertirse a su alianza» (IQS V, 21-22). La *berti* parece, pues, designar, sobre todo, una «religión», según el uso que M. Delcor cree poder deducir en algunos textos del Antiguo Testamento, tales como Dan 9, 28 y 1 Mac. 1, 15[28]1

En otros textos del Antiguo Testamento, además, se habla de una alianza especial acordada a los sacerdotes y levitas. En el libro de los Números, Pinjás «hijo de Eleazar, hijo del Sacerdote Aarón» no dudó en recurrir a la violencia contra los que transgredieron la Ley (que prohibía las uniones mixtas) y Dios le concedió su favor: «porque él ha sido, de entre vosotros, el que ha sentido celo por mí... Le concedo a él mi alianza de paz. Habrá para él y para su descendencia después de él una alianza de sacerdocio perpetuo» (Núm. 25, lis.)[285]. La intervención de Pinjás se recuerda también en Sirac. 45, 24-26: «Por eso se hizo con él una alianza de paz, de presidir el Santuario y a su pueblo; para que le tocara a él y a su linaje la dignidad del sumo sacerdocio por los siglos». El sacerdocio de Aarón pasa a todos sus descendientes. Es cierto que Pinjás no aparece mencionado en los textos de Qumrán[286], pero se ve clara la insistencia en esta herencia sacerdotal. Pinjás no había dudado en sublevarse contra la indolencia de las autoridades oficiales, castigando a los culpables: pero esta voluntad de practicar, a cualquier precio, la ley en su integridad, entrando en abierto conflicto con los tibios y los impios, había asegurado la alianza otorgada a Aarón y a sus descendientes[287]. La tesis de N. Ilg puede no ser totalmente convincente, pero, en cambio, atrae la atención sobre una cuestión fundamental: el papel preponderante de los sacerdotes dentro de la comunidad; separándose del sacerdocio impío que ensucia el templo, algunos sacerdotes piensan en llevar al desierto el culto verdadero, por lo menos de forma transitoria[288].

De modo que la comunidad de Qumrán se define a sí misma como el pequeño Resto, en el cual reside y se realiza el verdadero Israel, como el lugar propio de la Alianza con el pueblo, por medio de Moisés y, en particular, de la Alianza otorgada al sacerdocio. La adhesión de los que entran voluntariamente en la Yahad se lleva acabo con el ejercicio integral y perfecto de la ley de Moisés, tal como la conservan e interpretan los sacerdotes

•[84] M. Delcor. *Le vocabulaire juridique, culturel et myistique de l'initiation dans la secte de Qumram,* en «Qumrán-Probleme. Vortrage des Leipziger Symposions uber Qumrán-probleme von 9. bis 14. Oktober 1961» herausgegeben von H. Bardike, Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Schriften der Sektion fur Altertumswissenschaft 42, Akademie Verlag, Berlín 1963, pp. 109-134.

[285] Las citas bíblicas se toman de la Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouver, Bilbao 1980. (N.T.). Tal vez sea a él a quien se alude en IV O Flor 1, 4.

~[87] Sobre Pinjás cfr. M. Mengel, *Die Zeloten.* Untersuchungen zur Judischen Freinhetsbewegung in der Zeit von Heredes. 1 bis 70 n. Chr. 2 ed. Leiden/Koin 1976, pp. 154-181.

[288] N. Ilg. *Uberlegungen zum Verstandnis der Berit in der Qumramtexten,* en M. Delcor ed., *Qumrán, sa piété, sa théologie et son milieu,* Gembloux 1978, pp. 257-263.

fieles, hijos de Sadok (1 QS 5, 8s)[289]. Esto implica una separación radical del mundo impuro y un conflicto sin tregua con los israelitas pervertidos (que finalmente serán exterminados cuando llegue la guerra escatológica). El objetivo al que deben tender los adeptos de la comunidad es su perfecta unión, que tiene como contrapartida el odio hacia los impuros.

Se comprende fácilmente que en este contexto tiene gran importancia la atenta consideración de las disposiciones y aptitudes de los candidatos, la verificación por parte de los miembros de la comunidad y, en particular, por parte de un responsable del discernimiento y la formación. De ello trataremos a continuación.

La conversión

La conversión es el hecho decisivo que debe tener lugar a lo largo del proceso que sigue a la decisión de entrar en la Yahad. De acuerdo con el uso del Antiguo Testamento, los documentos de Qumrán rara vez recurren al sustantivo *teshuvah* (5 veces); mientras que utilizan a menudo el verbo *shub* (97 veces), susceptible de diversos significados, algunos de los cuales son muy concretos[290]. En sentido religioso, el verbo designa el cambio radical de ruta del que, habiendo tomado conciencia del mal cometido (que le separa de Dios y le destina al castigo final y a la muerte), decide volver al buen camino. Esta toma de conciencia suponía habitualmente, en el Antiguo Testamento, la intervención de un hombre de Dios, encargado de iluminar al que se encontraba ofuscado por el pecado y, al mismo tiempo, a la llamada a la misericordia y a la ayuda de Dios[291].

También en Qumrán, esta toma de conciencia es la primera condición para la conversión y supone una iluminación divina. Se trata, sobre todo, de tomar conciencia de la desviación con respecto a la Ley, que sumerge al mundo en que se vivía en una especie de inconsciencia, ese mundo que el Maestro de Justicia denunciaba en el mismo momento en que ofrecía la verdadera interpretación de las exigencias divinas. Por otra parte, la única manera de convertirse de verdad consiste en unirse a la comunidad y vivir santamente según la voluntad divina, en la unidad. En otras palabras, la conversión es un hecho institucional.

Evocando el desarrollo de los acontecimientos, el *Documento de Damasco* traza en estos términos el período más reciente: tras una larga cautividad,

[289] En el momento de la redacción del IQS la comunidad participa todavía esporádicamente en el culto oficial; más adelante la separación fue total (Filón. *Quod omnios probus liber* 75). En el momento de la reconquista se espera restablecer los sacrificos (1 QM II. 5).

[290] Cfr. E. Dietrich. *Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im Alten Testament und Judentum,* Sututtgart 1936; M. W. Hooladay. *The root subh in the Oid Testament with particular reference to its usages in convenantal contexts,* Leyde 1958.

[291] Cfr. J. Gilblet, «Pénitence», en SDB. t. 7, col. 628-659 (1963).

Dios «les visitó y de Israel y Aarón hizo germinar la raiz de una planta destinada a heredar su tierra y a engordar con los bienes de su suelo. Ellos comprendieron su iniquidad y reconocieron que eran culpables. Habían sido como ciegos y como los que buscan el camino a tientas, durante veinte años. Y Dios consideró sus obras porque le habían buscado con corazón perfecto: suscitó para ellos un maestro de justicia para guiarles según la vía de su corazón y dio a conocer a las futuras generaciones lo que haría con la última generación, con la asamblea de los traidores» (CD 1, 7-12).

La conversión implica, pues, una voluntad deliberada de separarse del mundo perverso para adherirse a la *Yahad* (esto vale, sobre todo, para los propios judíos). «Esta es la regla para los hombres de la comunidad, dispuestos a apartarse de todo mal, a permanecer firmes en todo lo que él ha prescrito, según su beneplácito, y en la separación de la asamblea de los hombres injustos para constituir una comunidad (en el estudio) de la ley y en todos los bienes, sometidos al parecer de los hijos de Sadok, los sacerdotes que observan la alianza» (IQS V,l-2)[292].

Queda por ver en qué condiciones y en qué circunstancias se da esta conversión que implica además el ingreso en la comunidad del desierto (Damasco tiene probablemente un significado simbólico).

El juramento

A pesar de que los responsables de la comunidad, como los rabinos, tiendan a limitar el recurso al juramento[293], sin embargo, dan gran importancia al juramento de los que quieren entrar en la Alianza.

«Cualquiera que entre en el ideal de la Yahad, entra en el pacto de Dios a los ojos de todos los demás y se compromete con juramento obligatorio perpetuo a convertirse a la ley de Moisés, según todo lo que él prescribió, con todo su corazón y toda su alma...» (I QS V, 7-9).

Se trata, pues, de un juramento solemne, en presencia de toda la comunidad de los que, en la unidad, quieren vivir con integridad según la ley, tal como la interpretan oficialmente los sacerdotes; es un compromiso «conjuramento perpetuo», lo que significa sin duda «bajo pena de muerte», es un compromiso sin retroceso. Ni siquiera las peores violencias justifican la violación de tal juramento. Es interesante, a este respecto, la comparación con lo que dice Flavio Josefo sobre el juramento. Ya que él también subraya que

[292] H. Braun, «Umkehr», in spatjudisch-haretischer und in frühchristlicher Sicht». in ZTK t. 50,1953, pp. 243-258; J. Schmitt, «Contribution a l'étude de la discipline penitentielle dans l'Eglise primitive á la lumiére des textes de Qumram», en *Les manuscrits de la mer Morte* (Colloque de Strasbourg, 1955), Paris 1957, pp. 93-109; A. M. Denis, art.«Pénitence. La secta de Qumram», SDB, t. 7. col. 659-663.

[293] CD IX-9-X, 3; Cfr. J. Schneider, TWNT, art. «Hórkos, t. 5, p. 458ss, art. «Omnúo», TWNT, t. 5, col. 178s.

los Esenios rechazan el juramento en la vieja ^ria, porque «su palabra vale más que un juramento» *(La guerra judía* 11; 13®„ pero habla de un conjunto de «juramentos terribles» pronunciados en momento de ingresar en la comunidad: «antes de tocar el alimento común, presta ante ellos juramentos terribles *(horkous autois ómnusin phrikódeis)*^ ¿ií primer lugar de venerar a Dios, luego de observar la justicia para COR los hombres y no hacer daño a ninguno ni por propia voluntad ni por mandato, y combatir siempre a los injustos y ayudar a los justos... Además, jura no trasmitir a nadie las reglas en forma distinta a como las ha recibido...» (*ibidem*, II, 139-142). Encontramos motivos comunes: juramento prestado en presencia de la comunidad (antes de la comida en común, signo de unidad), juramento «terrrible» en cuanto que, si se viola, produce la expulsión de la comunidad sin ser liberado de sus compromisos lo que, en la práctica, significa ser condenado a muerte *(ibidem,* II, 143). Aparte de los compromisos contraídos con Dios, está el de odiar a los adversarios. Lo que constituye una novedad es el hecho de multiplicar los juramentos, sin que se trate para nada de la conversión; conviene hacer notar, también, la generalización (¿influencia helenística, interpretación de Flavio Josefo?) del compromiso de ser justo para con todos. La perspectiva escatológica ha desaparecido. Se observa una extraña tensión entre estos terribles juramentos y el humanismo ascético helenístico *(Ant.* XV, 371).

El juramento como tal no constituye un rito de iniciación: se trata de demostrar la voluntad de vivir, en cualquier circunstancia, según la Ley en el marco de una sociedad fuertemente estructurada, en la que se tiene de manera exclusiva la verdadera interpretación de los preceptos. El aspecto voluntarista es primordial y se complementa con la solidaridad y la obediencia. Sin ser completamente ignorado, el aspecto de gracia aparece difuminado[294]

Las etapas del ingreso en la Yatyad

Para el ingreso en la comunidad se preveen varias etapas fijadas con rigor: un responsable debe examinar minuciosamente las aptitudes del candidato y su capacidad para vivir según las normas impuestas por la iniciación.

La *Regla de la Comunidad* prescribe: «Todo israelita (que se presente) voluntario para unirse al destino de la comunidad será examinado por el que preside que es la cabeza de todos, en cuanto a su inteligencia y sus acciones: si es capaz de disciplina le introducirá en la Alianza para que se convierta a la verdad y se aleje de toda injusticia, y luego le instruirá en todos los precep-

[294] Fabry, «HNN», en TWAT, t. 3, col. 40, opina que la gracia se da al pueblo (santo) y no a los individuos en cuanto tales; cita 40 Dib Ham 5, 11.

tos. Después, cuando se presente ante todos, serán interrogados sobre su caso; y según su decisión, se le hará acercarse o alejarse» (IOS VI, 13-16a).

Según este texto, el candidato (que debe ser israelita) se presenta al presidente de la asamblea, que expresa un primer juicio sobre sus aptitudes intelectuales y morales, comunicándole el conjunto de deberes y obligaciones. A continuación, expone el resultado de sus averiguaciones a los miembros de la asamblea en su conjunto, quienes deciden aceptar o rechazar al candidato.

«Si se le permite acercarse al consejo de la comunidad no tendrá acceso a la purificación de todos hasta que no le hayan examinado sobre su espíritu y sus actos durante un año entero; y no podrá juntar (sus bienes) a los bienes de todos. Pero cuando haya cumplido un año en medio de la comunidad, todos serán interrogados sobre su caso, su inteligencia y sus obras en la ley. Si le sale la suerte favorable para admitirle en el conjunto de la comunidad, según el parecer de los sacerdotes y de la mayoría de los hombres de su pacto, entonces presentarán sus bienes y su trabajo ante el inspector del trabajo de todos, pero los escribirán en (el libro de) cuentas a su nombre y no se gastarán en beneficio de todos. No se acercará a comer con todos hasta que haya cumplido el segundo año en medio de los hombres de la comunidad. Al cumplirse el segundo año se preguntará a todos: si le sale la suerte favorable para ser admitido en la comunidad, le inscribirán en la regla de acuerdo con su grado en medio de sus hermanos por la ley, el juicio, la purificación y la puesta en común de sus bienes. Su parecer y su juicio pertenecerán desde entonces a la comunidad (IQS VI, 16-23).

Así pues, el candidato se dispone a la observancia de la Ley mosaica. No está claro si sólo se relaciona con el *paqid* («el que preside»).

Al cabo de un año, se vuelve a interrogar a todos los miembros de la comunidad: si su juicio es favorable, se admite al candidato a los ritos de purificación de la comunidad. Sus bienes quedan registrados entre las propiedades comunes, sin que de momento se pueda disponer de ellos enseguida, signo manifiesto de que el candidato aún no está totalmente integrado. Al final del segundo año de probación, si el resultado es favorable, el candidato pasa a formar parte integralmente de la comunidad. Se le admite a participar del «brevaje de todos»; se trata sin duda de la mesa común, que tenía un carácter religioso, próximo a los sacrificios[295]. Desde este momento el candidato participa de los derechos y deberes de los miembros de la comunidad. Probablemente en este momento se sitúa el rito del juramento.

Es indudable el carácter jurídico de este proceso. El candidato «queda inscrito en la regla de acuerdo con su grado», y sus bienes se ponen en común, ya que la comunidad le mantendrá desde ahora.

[295] A. Jaubert, *La notion d'Alliance dans Judaisme aux abords de l'ére chrétienne,* Paris 1963, pp. 198-208.

El *Documento de Damasco* es mucho menos preciso. En él se insiste sobre todo en el «juramento del pacto», que se pronuncia después de que el candidato se haya entrevistado con el «inspector *(mebaqqer)* de todos». El será quien le examine y le comunique las constituciones, si le encuentra apto (CD XV, 5-15; XVI, 1-6).

Es interesante comparar estos datos de la literatura de Qumrán con lo que dice Flavio Josefo: «A quien desee formar parte de su secta no se le concede entrar inmediatamente, sino que le dejan fuera durante un año, haciéndole seguir la misma norma de vida, dándole una hachuela, el cinturón de que he hablado antes y un hábito blanco. Después de que, durante este período de tiempo, haya demostrado su temperancia, se le admite a un ejercicio más completo de la regla y obtiene su parte de aguas más puras para la purificación, pero aún no se le introduce en la comunidad. De hecho, después de haber demostrado su firmeza durante dos años más se le somete a un examen de su carácter y sólo entonces, si les parece digno, presta ante ellos terribles juramentos» *(La guerra judía* II, 137-139).

Flavio Josefo confirma exactamente las indicaciones de la *Regla de la Comunidad.* Sólo insiste algo más en la «prueba de la temperancia» *(enkráteia);* por otro lado, confirma la hipótesis según la cual el «brevaje» es el equivalente a la comida en común.

¿Ritos de iniciación?

Al final del primer año de probación, el candidato «obtiene aguas más puras para la purificación» y, pasado el segundo año, se le invita a participar en el «brevaje» o comida comunitaria. ¿Se trata de ritos de iniciación?

Es bien conocido el lugar considerable que ocupaban las purificaciones con agua —lavado de manos y baños completos— entre los judíos (sobre todo los Fariseos)[296]. En Qumrán no era para menos: aunque ninguna purificación tenía valor si no se llevaba a cabo dentro de la comunidad, único lugar en que se podía dar la verdadera conversión. «Al que rechace entrar en la Alianza de Dios... al que no tenga la constancia necesaria para renovar su vida, no se le contará entre los perfectos. No será justificado por las explicaciones, ni purificado por las aguas lústrales, ni santificado por los mares y los ríos, ni purificado por ningún agua de ablución. Permenecerá inmundo durante todos los días de su desprecio a los juicios de Dios, al rechazar corregirse en la comunidad de su ¿jesignio» (IQS II, 25-111, 6).

Así que se pueden multiplicar los baños de purificación, se pueden recorrer toda clase de aguas[297], pero sólo la verdadera conversión, que se da con

[2M6] Cfr. W. Paschen, *Rein und Unrein. Untersuchung zur biblischen Wortgenschichte.* Munchen 1970: H. Cazelles-E. Cothenet, «Pureté et Impureté», en SDB, t. 8, col. 491-528.

[2,7] El tratado «Miqwaot» establecía la jerarquía de las aguas utilizables y la diversidad de usos, cfr J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siécles chretiens,* Roma 1954, p. 695ss.

el ingreso en la Comunidad, procura la salvación. Por el contrario, si existe verdadera conversión, entonces las purificaciones rituales con agua tienen una importancia notable en la comunidad de los Esenios. La Regla de la Comunidad añade: «Por el espíritu santo de la comunidad, por su verdad, queda purificado de todas sus iniquidades; por el espíritu de rectitud y de humildad queda expiado su pecado, en la humildad de su alma hacia todo lo establecido por Dios queda purificada su carne, regada con aguas lústrales y santificada con aguas puras» (IQS III, 7-9).

Se subraya la primacía de la conversión del corazón y la aceptación integral de la disciplina de la comunidad. Sólo en función de esta actitud tienen sentido los ritos de purificación. «Ritualmente pura, la comunidad puede cumplir los ritos de expiación»[298].

Flavio Josefo alude a los baños sagrados en estos términos: «Se ciñen con una faja de lino, se lavan el cuerpo con agua fría y, después de esta purificación, entran en un local reservado donde no está permitido entrar a ningún extraño a la secta. Ellos solos, purificados de este modo, entran en el refectorio como en un recinto sagrado» *(La guerra judía II, 129).*

El acceso a las aguas purificadoras era posible después de un año de probación y el acceso a la comida comunitaria (precedida del baño ritual) un año más tarde. ¿Se trata aquí de un rito de iniciación análogo al bautismo cristiano? Muchos estudiosos han admitido, un poco apresuradamente, esta analogía[299]. Si se examina la cuestión más atentamente, hay que rechazar esta hipótesis. Los baños rituales eran cotidianos y el hecho de participar en ellos por primera vez no tenía en sí ningún carácter iniciático. Simplemente se llevaba a cabo por primera vez un rito que luego se repetía con regularidad. Lo mismo se puede decir del «brevaje». Son ritos que tienen un sentido, en cuanto que expresan la participación en la vida de la comunidad.

Conclusión

No se puede hablar de iniciación en Qumrán, más que de una manera muy vaga. Lo esencial era la adhesión integral a la ley de Moisés, tal como la interpretaban los discípulos del Maestro de Justicia. Se trataba de una enseñanza secreta, expuesta por un representante autorizado de la Comunidad y controlada por él mismo y por la Comunidad. Un juramento perpetuo, pronunciado delante de toda la comunidad, permitía al candidato ser acogido en ésta participando de sus derechos y deberes. Los ritos sólo tienen un valor secundario. Lo que contaba sobre todo para la vida de la comunidad era la obediencia sincera[3™].

Jean Giblet

[298] E. Cothenet, cit. col. 517.

[299] H. Braun, *Qumrán und das Neue Testament,* T. 2, Tubingen, 1966. p. lss.

[300] Un ejemplo clarificador I QS IX, 3-6; cfr. J. Carmignac, «L'utilité, ou l'inutilité des sacrifices sanglants dans la "Regle de la communauté" de Qumrán», en RB, t. 63. pp. 524-532.

LOS RITOS DE LA INICIACIÓN CRISTIANA

Los sacramentos de la iniciación cristiana (bautismo, confirmación, eucaristía), igual que todos los ritos, son actos simbólicos repetidos. Al reproducirlos en los más diversos contextos culturales, los ministros de la Iglesia entienden que siempre se repite el mismo acto y, aunque se les atribuya el significado original, no dejan de cargarles de nuevos valores, que no están necesariamente de acuerdo con su origen. El historiador de las religiones debe tener en cuenta, si quiere comprender el sentido de los sacramentos de la iniciación cristiana, su dimensión histórica y, más concretamente, la evolución de la práctica y la interpretación de los mismos.Trataremos de esbozar la evolución del proceso histórico de la iniciación cristiana, para establecer el significado originario de los ritos y las interpretaciones teológicas de la Iglesia y para subrayar, además, el alcance efectivo que les atribuyen sus numerosos creyentes.

I. Del acto único de iniciación a la iniciación en varias fases

1. Permanencia de la unidad originaria

Según los testimonios neotestamentarios, el paso a la vida nueva se realiza en un único acto, que coincide con la primera respuesta de fe a la propuesta del mensaje evangélico, la catequesis sigue al bautismo, ya que judíos y prosélitos no tenían ninguna dificultad en admitir la fe en un solo Dios y reconocer el decálogo. La iniciación se concluye con el rito de la inmersión, acompañada por una invocación o una profesión de fe (al principio cristológica, más tarde trinitaria). Todo indica que el bautizado participaba inmediatamente en la Cena, según lo que sabemos del período anterior a la mitad del siglo II. No se puede demostrar con certeza la existencia, en el siglo I, de un rito complementario de unción ni de imposición de manos, que hagan pensar en el rito de la confirmación.

La iniciación consistía, pues, en la secuencia ininterrumpida de bautismo-eucaristía. La ausencia de un segundo acto de iniciación —la confirmación— continúa durante varios siglos en algunas iglesias: según Justino en Roma hasta el 140; quizá según Ireneo en Lión, hasta el 390; según Gregorio Nacianceno en Constantinopla, hasta el 380 y según Procio, también en Constantinopla, hasta el 440. Así pues, al comienzo del Cristianismo, no existen etapas sucesivas, dos ritos sucesivos de paso: un único acto, un único rito da lugar al paso de la muerte a la vida, del pecado a la santidad.

2. *La catequesis preliminar*

Entre los paganos, la Iglesia actúa con una pastoral misionera que mira sobre todo a predicar la fe en un solo Dios y la vida de comportamiento moral. Por eso instituye una catequesis preliminar al bautismo, como testimonia, por primera vez la *Didakhé* hacia el 110. Se trata de una catequesis fundamentalmente moral. El bautismo, pues, viene precedido de un período de oración e instrucción en las enseñanzas de la Iglesia. Esta etapa queda sellada por un rito. El catecumenado consta de dos etapas: tres años (o más) de catecumenado propiamente dicho y algunas semanas (de dos a tres) de preparación inmediata de los candidatos al bautismo *(competentes, photizómenoi).* Los candidatos se inscriben para el bautismo y participan en sesiones de catequesis acompañadas por ritos de exorcismo.

3. El nacimiento del rito de crismación o confirmación

En Antioquía y en las iglesias de Siria oriental, el bautismo está precedido por un rito de crismación, cuyo alcance no se reduce a un rito meramente preparatorio (como, por ejemplo, la unción del exorcismo o de preparación al combate espiritual). Entre los himnos atribuidos a Efrén hay dos dedicados a la crismación, que agrega a la grey de Cristo, y al bautismo.

Hacia el 200, en Africa, los bautizados, después de haber culminado el catecumenado, son presentados al Obispo, que les impone las manos, invocando sobre ellos el don del Espíritu. En Asia menor, a comienzos del siglo IV, sigue al bautismo una crismación. Lo mismo sucede en Jerusalén, a partir del final del siglo IV. Este rito probablemente estaba también en uso en Alejandría en tiempos de Atanasio. En Roma, hacia el 235, después del bautismo y de una unción por parte del presbítero, el obispo imponía las manos, invocando al Espíritu y ungiendo la frente con la señal de la cruz. La complejidad de este rito presupone una evolución anterior. En Cilicia, a fines del siglo IV, se hace sobre los bautizados la señal de la cruz. Se trata de ritos que tienen una consistencia propia, aunque sean un complemento al rito de inmersión.

Sin embargo, los tres ritos del bautismo, crismación-confirmación y eucaristía se suceden inmediatamente en el tiempo. Lo que varía, a veces, es el lugar de la celebración. Pero nunca se trata de celebrar el bautismo en Pas-

cua y la confirmación en Pentecostés. Los dos ritos corresponden a dos etapas sucesivas de la iniciación cristiana y no dan acceso a dos grados diversos del ser cristiano. Como en el Nuevo Testamento, sólo hay un paso, aunque éste incluya dos actos sucesivos en el tiempo. Desde luego, la Iglesia católica rechaza la tesis gnóstica que distingue entre los «psíquicos» —los bautizados, los fieles, los que forman parte de la Iglesia— y los «espirituales» —es decir, los gnósticos—. En algunas sectas, el acceso al estado de gnosis se sellaba con una crismación, en detrimento del bautismo con agua. Algunos Padres de la Iglesia, como Ireneo o Clemente de Alejandría, se rebelan contra esta distinción. Todo bautizado es un cristiano perfecto. Nunca se puede dar el caso de que se niegue la crismación a un bautizado.

De modo que no es posible distinguir adecuadamente el significado y el alcance de ambos actos, ni contraponer netamente la concepción griega de la crismación, a la concepción latina. Para la tradición griega, la crismación le hace a uno conforme a Cristo, verdadero ungido, haciendo que el cristiano participe de su Espíritu (teología nicena). En Roma, la imposición de manos significa el don del Espíritu, mientras que la crismación-confirmación va acompañada de una invocación del «Signo de Cristo». Además, Roma reserva al Obispo el poder de confirmar, característica que demuestra el alcance eclesial de este acto: de alguna manera, el Obispo confirma el bautismo, administrado privadamente en el baptisterio. La dimensión eclesial, sin embargo, no está ausente del rito bizantino, desde el momento que la crismación con la fórmula «sello del don del Espíritu Santo» estuvo también en uso para la confirmación oficial de un bautismo imperfectamente administrado. Hay que tener en cuenta el hecho de que antiguamente era el Obispo el auténtico ministro del bautismo, confirmación y eucaristía, aunque a veces correspondiera al presbítero la ejecución material del rito de inmersión.

4. El bautismo de los niños

La preocupación por admitir a los niños en la comunidad cristiana favoreció la aproximación del bautismo al momento del nacimiento, incluso con independencia de la idea del pecado original. A pesar de que Cipriano recomendaba no esperar al octavo día, la costumbre de presentar a los niños en los escrutinios de Cuaresma y bautizarlos en Pascua se mantuvo, en la Iglesia romana, hasta el siglo XII.

En Occidente, la administración del bautismo se descentralizó hacia las iglesias parroquiales o bautismales. Esto favoreció la administración individual del bautismo, que se fue separando de la Pascua. La fe en el pecado original contribuyó a que se prefiriera anticipar el bautismo (dentro de los primeros ocho días, en el siglo XIV). La catequesis bautismal se mantiene en un nivel formal o se reduce a un solo exorcismo. En cuanto a la iglesia bizantina, el bautismo tiene lugar después de la admisión del niño en la comunidad eclesial, a los cuarenta días de su nacimiento. Sean cuales sean los motivos, el bautismo queda ligado al nacimiento y acaba por seguirle

inmediatamente; termina, también, por ser considerado como un rito que consagra el ingreso en la existencia terrena.

5. El retraso debido a la espera del Obispo

En Occidente, desde fines del siglo IV, el descentramiento del culto en los *tituli* y, más tarde, en las parroquias rurales, extendió a los presbíteros la posibilidad de celebrar la eucaristía, pero reservó exclusivamente a los Obispos la confirmación. Bautismo y confirmación quedan así separados en el tiempo. En las iglesias españolas y en algunas iglesias italianas, la confirmación seguía administrándose a edad muy temprana, hasta los primeros decenios del siglo XX. En cambio la iglesia greco-oriental mantuvo la unidad bautismo-confirmación y permitió que los presbíteros confirmaran en ausencia del Obispo. El riesgo de negligencia, provocado por el retraso, impulsará a algunos predicadores, como Fausto de Riez, y «Eusebio Gallicano», a resaltar la importancia de la confirmación, considerándola como una gracia que da fuerza *(ad robur)* para distinguirla del bautsimo, como nacimiento. Nada puede permitir identificar tal madurez con la edad biológica. Sin embargo, el orden natural bautismo-confirmación-eucaristía queda, de hecho, perturbado, al considerarse que la eucaristía era necesaria para la salvación incluso de los más pequeños. En la alta Edad Media aparecen dudas como ésta: los niños son «confirmados en el cristianismo» después del bautismo, al comulgar del cáliz. De este modo, el orden queda alterado; ¿pero la comunión de uno que aún no ha sido confirmado se podía considerar normal?

6. La eucaristía administrada a partir del uso de razón

Al desaparecer la comunión de los laicos con el cáliz, —más por razones prácticas que teóricas— los niños quedaban excluidos de la comunión en el momento del bautismo. La desaparición del antiguo uso, a partir del siglo XI, fue confirmada teológicamente por la doctrina agustiniana de la «manducado» espiritual: el cuerpo de Cristo da efectivamente la salvación sólo a los que tienen una fe recta y están sinceramente convertidos. El recibir la eucaristía y su consiguiente poder de salvación suponen, pues, el uso de razón. El retraso en recibir la eucaristía debía ser ya mucho, cuando el 4.° Concilio de Letrán (1215) impuso como obligatoria la comunión en Pascua para quienes tuviesen la edad de la razón. Antes de esa edad no era obligatoria la comunión ni la confesión por Pascua. Sin embargo, el Concilio no prohibe comulgar a los niños, pero su exclusión está bastante generalizada desde antes de finales del siglo XIII, aunque la prohibición aún no sea formal en Trento. Lo que había eran dudas en la práctica. De hecho, la edad se fija entre los 7 y los 14 años. Los teólogos opinan que se puede comulgar desde que se tiene uso de razón (incluso a los 7 años), pero los canonistas consideran que se incurre en una falta grave si no ha cumplido con el precepto antes de la pubertad. No existe ninguna ceremonia especial ligada a la primera

comunión: el niño recibe la eucaristía con sus padres durante alguna de las grandes solemnidades. Tampoco hay ninguna catequesis particular, ni litúrgica ni escolástica. Habitualmente son los propios padres quienes enseñan el Padre Nuestro, el Ave María y el Credo.

Esta nueva costumbre permite retrasar la confirmación hasta la edad de acceso a la eucaristía, es decir, desde un mes hasta los 12 años. Los sínodos ponen en guardia, en primer lugar, contra la negligencia de un retraso prolongado, pero pronto parecen acomodarse a las circunstancias. El sínodo de Colonia (1280) preconiza, por ejemplo, que no se debe confirmar antes de los 7 años ni después de los 10. Sin embargo, se confirma a veces antes de los 7 años en algunos lugares, hasta el siglo XIII e incluso hasta el XVI. El catecismo de Trento retrasa la confirmación hasta la edad entre 7 y 12 años.

El tema teológico *ad robur* que se había creado para explicar la diferencia entre el bautismo y la confirmación fue vuelto a destacar por la escolástica del siglo XII, pero da la impresión de que justifica el retraso introducido por razones no teológicas. Notemos, sin embargo, que no se trataba de adultos y que la comparación tomista con las edades de la vida humana no es más que una simple imagen y no establece un paralelismo cronológico.

7. La catequesis moderna

Para instruir a los que debían comulgar, Lutero sometió a los niños a exámenes sobre los contenidos de su fe en la Santa Cena. A esta preocupación corresponde la creación de una catequesis destinada a los niños, que, a su vez, dio origen a los catecismos. Bucero organizó a continuación una celebración de profesión para los adolescentes *(Autgewachsene)* en presencia de la comunidad, seguida de una imposición de manos. Así se difundió en las iglesias reformadas la «Konfirmation», como conclusión del catecismo y admisión a la Cena. El *Book of Common Prayer* de la Iglesia Anglicana (1549) propone también la secuencia catecismo, imposición de manos (confirmación) y admisión a la comunión.

El Concilio de Trento, por su parte, establece la instrucción religiosa de los niños. La contrarreforma católica en Francia adopta, a lo largo del siglo XVIII, una práctica análoga a la de las iglesias reformadas. En las parroquias, San Vicente de Paúl, y en los colegios, Port Royal y los jesuitas organizan catequesis preliminares a la renovación de las promesas del bautismo y a la confirmación (que se retrasa de los 7 a los 14 años), y una segunda catequesis para preparar a la primera comunión que, desde ese momento, se convierte en una ceremonia solemne (entre los 10 y los 14 años). El vestido blanco y la vela encendida recuerdan la antigua iniciación bautismal.

8. Retrasos posteriores en la confirmación

A finales del siglo XVIII la edad de la confirmación sufre un retraso, sobre todo en Francia, en Austria y en algunas diócesis o sedes episcopales

vacantes de los Países Bajos. Este retraso es aún más sensible después de la Revolución Francesa. Los Obispos tuvieron que recuperar retrasos considerables. Esto explica, al menos en parte, la edad bastante avanzada de los confirmados en estos paises, hasta el punto de que el binomio eucaristía-confirmación tendió a perderse de vista. Sólo se procederá a la confirmación en el momento de la visita episcopal. En Lieja (1851) se sigue este esquema: dos años de catecismo, antes de la comunión a la edad de 11 o 12 años, un año más de catecismo, instrucción preparatoria de tres semanas para la confirmación, y confirmación. La confirmación representa el punto final del proceso de formación religiosa.

9. La comunión precoz y el mantenimiento del sistema catequético

Al anticipar, no sin algunas reticencias por parte de los Obispos y sacerdotes, la comunión a la edad de siete años, Pío X (1910) dio un solución diferente al uso pastoral de nuestros países. El episcopado belga mantuvo la regla de la catequesis, con la celebración solemne de la comunión y la confirmación, tal como estaba antes. Se permitió recibir la primera comunión a los siete años, con la recomendación de que se hiciera de la forma más privada posible. De hecho, la primera comunión precoz (incluso en forma solemne) se difundió poco antes de 1940: así se estableció un nuevo orden: bautismo, preparación a la comunión, primera comunión hacia los siete años, inicio de la escuela, preparación de dos años al final de los cuales se hacía la profesión de fe, comunión solemne a la edad de 11 o 12 años (es decir, al final de la instrucción elemental), confirmación (más o menos a la misma edad que la comunión solemne). En estos últimos tiempos, muchos sacerdotes opinan que es mejor recomendar la confirmación a la edad de 16 o 17 años.

De este modo, bautismo, primera comunión, profesión de fe y confirmación vienen de hecho a coincidir con los momentos clave de la existencia, marcada en nuestros tiempos por las etapas de la escuela. Esta secuencia se ha debido a la acumulación de azarosas modificaciones, sin que haya sido elaborada intencionada ni teológicamente. De hecho, funciona bien desde el punto de vista sociológico, ya que se basa en la forma en que nuestra población estructura hoy las etapas de la vida.

II. **Significado originario de los ritos** y **su interpretación teológica**

La interpretación de la comunidad primitiva se encuentra expresada en el Nuevo Testamento, sobre todo en los Hechos de los Apóstoles, en la Epístola a los Romanos y en el Evangelio de Juan. Los diversos ritos concernientes a la profesión de fe se comprenden a la luz del discurso apostólico sobre el misterio de la muerte y resurrección de Cristo. Esto no excluye una cierta arqueología del rito, en el sentido de que estarían inconscientemente cargados de un significado arcaico. Para el cristianismo primitivo, la condición para entrar en la comunidad cristiana es la conversión (en griego, *meta-*

noia; en hebreo, *tesubah),* que es un cambio radical de toda la persona, hasta el punto de que si el cristiano pecaba gravemente ya era difícilmente readmitido en la comunidad. Según San Pablo este cambio se explica por la fuerza de la muerte y resurrección de Cristo, a partir de las cuales la muerte ya no tiene poder sobre el cristiano, el hombre que se adhiere a Cristo. Ya no se trata del misterio del eterno retorno de la muerte a la vida a través del amor, ni de la sacralización del nacimiento terreno, sino del paso único a la nueva vida, que es definitivo. Y, de este modo, la comunidad a la que se adhiere el nuevo cristiano no es una de tantas, sino la comunidad escatológica, a la que son llamadas a formar parte todas las naciones y que está constituida por la comunidad de los bautizados, los «elegidos», los «santos».

La iniciación cristiana consistía, pues, en un acto único, sin que se desarrollara en un conjunto de iniciaciones progresivas, al ritmo del nacimiento, la infancia y la pubertad, el matrimonio y la muerte. El simbolismo litúrgico se basa, sin embargo, en ritos preexistentes, pero dándoles un nuevo significado.

En el judaismo, los ritos ligados al agua tenían la finalidad de purificar una impureza ritual y no un pecado; lo mismo sucedía en la «Comunidad de la Alianza» (Qumrán), donde abluciones y baños cotidianos sellan la conversión inicial para indicar una clara separación entre convertidos y profanos. Desde entonces, la imnersión *(tebila, baptismos)* de los paganos que se convertían al judaismo (prosélitos) no indicaba tanto su conversión, como su separación del mundo impuro de las naciones. Cuando Juan Bautista adopta el bautismo de inmersión para manifestar la conversión, le da un nuevo significado, ligado a la metanoia profética del agua que evoca la purificación del corazón. Ya no se trataba de una separación ritual, sino de un único paso que preparaba al ingreso definitivo e inminente en el siglo fúturo. El cristianismo primitivo recuperó el bautismo de Juan y significó con él el ingreso en la salvación llevada a cabo, de una vez por todas, por la victoria de Cristo Resucitado sobre la muerte.

La unción servía, en Israel, para consagrar al rey y,(más tarde, al sumo sacerdote y a los sacerdotes para hacerles inviolables en el ejercicio de sus funciones. En el Antiguo Testamento el simbolismo de Id unción está cargado de un significado metafórico: la misión y la habilitación del enviado de Dios ya no están garantizadas por la unción, sino por el don del Espíritu, descrito metafóricamente como una unción. En este sentido, el Nuevo Testamento atribuye a Jesús el título de «ungido» *(massiah, chirstós).* Él ha recibido el Espíritu en el Bautismo, para ser enviado, sin haber sido ungido con aceite; antiguamente, la unción de los cristianos sólo tenía un sentido metafórico. Este sentido literario o no ritual, según el cual Cristo y los cristianos están investidos de una misión divina, genera, a continuación, un nuevo rito de unción, para manifestar de modo visible la participación del cristiano en la dignidad y la misión de Cristo. Hay, por tanto, una discontinuidad entre el antiguo rito de Israel y el nuevo rito de la Iglesia: ni Cristo, ni los primeros

cristianos han sido ungidos y el nuevo rito vuelve a tener un sentido metafórico.

El ingreso en la comunidad se completa con la participación en la cena. Este rito significaba, en Israel, la comunión en la fe en Dios creador y la común participación en las bendiciones de la Alianza. Para el cristiano es la manifestación de la nueva Alianza, concluida con la muerte y la resurrección de Cristo y la espera de la manifestación de su reino.

Los símbolos de la iniciación cristiana se relacionan siempre con los acontecimientos de Cristo, con su muerte y resurrección o su «investidura», en el momento de su bautismo. No se trata nunca del ciclo ininterrumpido de muerte-vida: el *epafax* de Cristo y de los misterios cristianos es absolutamente extraño al eterno retorno de los misterios de la naturaleza.

Este era el tema desarrollado en la catequesis de los primeros tiempos para los nuevos cristianos, que eran conducidos a la comprensión de los misterios que les habían sido entregados (mistagogia): tener parte en la salvación, realizada de una vez por todas y en toda su plenitud, en la muerte y resurrección de Cristo. Aunque se utilizara el vocabulario mistérico (*mystéñon, myesis, teleté),* no se trataba tanto de ser iniciado en los misterios como más bien de ser iniciado, a través de los misterios, en la realidad que descubre la fe. Cuando Pseudo-Doonisio utiliza la teología de Proclo y la mistagogia de Giamblico, las categorías mistéricas o neoplatónicas expresan contenidos muy diferentes: la Trinidad teárquica, en lugar de una emanación descendente, la continuidad de la creación y de la divinización y sobre todo la mediación teándrica de Jesús, muerto y resucitado.

La teología escolástica comprende los sacramentos de la Nueva Ley o del Nuevo Testamento a partir de la encarnación del Verbo y con vistas a la plenitud de la gloria futura.

Simbólicamente, ve en el agua y la sangre, que surgen del costado de Cristo, el bautismo y la eucaristía. Y, además, cuando se sistematizaron los sacramentos formando un grupo de siete, se propuso una sucesión de ritos que parecen subrayar el curso de la existencia terrena: el bautismo hace nacer, la confirmación fortalece, la eucaristía alimenta, la penitencia reconcilia, la unión prepara para la visión. Pero no se trata de ritos que sacralicen una etapa de la vida; no existe ningún paralelismo entre la maduración humana y la espiritual, sólo se trata de una comparación, ya que ni el bautismo ni la confirmación se conciben como sacralizaciones del nacimiento, ni de la pubertad.

III. La interpretación popular

Al colocarse, en realidad, en los momentos clave de la existencia, tal como está subrayada por la moderna escolarización, las etapas de la iniciación cristiana coinciden con las de la socialización progresiva de los nuevos hombres. Los ritos sacramentales son análogos a los ritos de paso que legiti-

man y sacralizan los momentos críticos de la existencia social y se pueden interpretar, igual que aquellos, como ritos biográficos. Además, bautismo, eucaristía, profesión de fe y confirmación forman, con el matrimonio y la unción de enfermos una cadena, semejante a los ritos de paso.

Los sacramentos de la iniciación cristiana son, pues, ambivalentes, por no decir ambiguos. Tienen un doble alcance y un doble significado. La misma realidad puede estar motivada de muy diversa manera por las partes en juego: por los representantes de la Iglesia y por sus oyentes. Por una parte, la agregación a la comunidad escatológica, a través de la participación en la salvación operada con la muerte y resurrección de Cristo; por otra, la integración en la comunidad terrena a través de la participación en la profunda realidad del ciclo continuo de muerte y vida. Estos significados pueden integrarse en una visión cristiana de la salvación, como realización final de la obra comenzada en la creación. Pero también se pueden excluir mútuamente, cuando los oyentes limitan la sacralidad a la dimensión profunda de la vida terrena, excluyendo cualquier novedad que supere las posibilidades humanas. En la confirmación puede darse fácilmente una contradicción. De hecho, en ciertos ambientes marginales de la Iglesia, la confirmación se entiende como una especie de rito de paso al revés, a través del cual el adolescente rompe con el universo paradisíaco de la infancia pura y religiosa. El adolescente ya no gozará de las condiciones de una existencia religiosa y será dispensado, al menos hasta los umbrales de la senilidad, de participar en la comunidad cristiana. Para el sacerdote que prepara a los niños y para las familias más integradas en la vida eclesial, la confirmación supone una toma de conciencia personal de la vida cristiana e inaugura un período de formación profunda en el crecimiento de la fe. El rito asegura, así, la continuidad del crecimiento en la fe, la profundización de la vida religiosa y la plena participación en la misión de la Iglesia.

El significado originario de los ritos de iniciación cristiana se comprende sólo dentro del específico universo simbólico cristiano: la salvación «a través» y «en» los acontecimientos de la muerte y resurrección de Cristo. Sin embargo, los mismos ritos asumen hoy también, de hecho, el significado de ritos de paso: por lo tanto corren el riesgo de interpretarse en función del universo simbólico de la sacralidad de la existencia terrena. Esta ambivalencia o esta ambigüedad manifiesta la necesidad de un acercamiento multidisciplinar al estudio de los ritos de iniciación cristiana: las ciencias sociológicas deben aportar al historiador de las religiones su propio punto de vista, sobre todo en lo que se refiere a la práctica actual de estos ritos.

Albert Housseau

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

R. CABIE, «L'initiation chrétienne» en *L'Eglise en priére* (ed. A.G. Martimort), t. 3, «Les sacrements», Desclée, ed. nouv. 1984, pp. 21-114.

G. KRETSCHMAR, *Die Geschischte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche,* in «Leiturgia», t. 5, Kassel 1970, pp. 1248.

J. D. C. EISHER, *Christian initiation in the Medieval West,* London 1965.

J. GIBLET, *Aspects du baptéme dans le Nouveau Testament,* en *Le Baptéme, entrée dans l'existencia chrétienne,* Bruxelles 1983, pp. 35-71.

A. HOUSSIEAU, *Le baptéme dans la tradition vivante de l'Eglise,* ibidem, pp. 73-90.

B. NEUNHEUSER, *Baptéme et confirmation* (Histoire des dogmes), IV, 2, Paris 1966.

A. HOUSSIAU, *Situation actuelle de la pratique baptismale,* en *Le baptéme, entrée dans l'eistence chrétienne,* pp. 1-18.

A. VAN GENNEP, *Les rites de passage,* Paris 1908.

A MODO DE CONCLUSIÓN DE ESTA INVESTIGACIÓN

LOS RITOS DE INICIACIÓN EN LA VIDA DEL HOMBRE RELIGIOSO

El objeto de la antropología es el conocimiento del hombre. En la actual situación, en la que por un lado, las ciencias exactas y la biología se desarrollan rapidísimamente, y por otro, la actual crisis de las ciencias humanas provoca perplejidad e incertidumbres, se imponen con fuerza algunas cuestiones verdaderamente fundamentales relacionadas con el hombre. Esta situación señala la urgente necesidad de reconstruir la trama de lectura de los fenómenos humanos. La antropología contemporánea está comprometida en muchas direcciones. La primera es la de la antropología física que, gracias a los revolucionarios descubrimientos de la biología y la genética, está teniendo un desarrollo a veces desconcertante. Otra dirección es la de la antropología social y cultural, que se dedica, por una parte, a estudiar los fenómenos de la vida del hombre social y, por otra, a analizar los fenómenos humanos ligados a la cultura y la civilización. Desde hace un siglo nuestra conciencia del *homo faber* y del *homo sapiens* ha dado pasos de gigante.

Las investigaciones de los historiadores de las religiones han demostrado que el hombre también es *homo symbolicus* y *homo religiosas.* El perfil del *homo religiosas* es el que cree en la existencia de una Realidad, trascendente respecto a este mundo, pero que se manifesta en él, confiriendo a la vida humana una dimensión de plenitud. La antropología religiosa se propone como meta, el estudio del *homo sapiens,* en cuanto portador de creencias religiosas gracias a las cuales dirige su comportamiento y su vida a través de las diversas experiencias en que vive lo sagrado. Al afrontar el problema del rito dentro de esta experiencia de vida, se plantea inmediatamente la cuestión de su sentido. Desde los tiempos más antiguos hasta nuestros días, tanto en las religiones y tradiciones orales, como en las religiones del libro, el hombre, en el momento en que ejecuta un rito, hace un gesto significativo,

del que se deriva un mensaje que rebasa, tanto en el tiempo como en el espacio, el propio momento de su cumplimiento.

I. Problemas y métodos

La iniciación produce un paso de un estado a otro, de un estadio de la vida a otro, de un modo de vida a uno nuevo. Está en el origen de una serie de cambios que permiten introducirse en una comunidad humana, en un mundo de valores, con vistas a una existencia más perfecta o a una misión. Toda iniciación se da a través de ritos, que implican la experiencia existencial de lo sagrado, vivida por el *homo religiosus.* Por eso los ritos de iniciación son inseparables de lo sagrado, que se percibe en tres dimensiones: como dato histórico, como fenómeno de referencia y como vía hermenéutica. En los dos ensayos contenidos en este volúmen (pp. 12-22 y 23-30) hemos tratado de poner en evidencia este aspecto de los ritos iniciáticos.

Jacques Vidal (pp. 31-64) muestra que el rito es un acto simbólico que pretende poner orden en la encrucijada constituida por la naturaleza, la sociedad, la cultura y la religión. En cuanto acto, el rito se refiere al hombre, considerado como individuo y como miembro de la sociedad. En la naturaleza simbólica del rito subyace su eficacia, destinada a una creación y a una transformación. En cuanto que realiza un orden, el rito es inseparable del cuerpo y del comportamiento. Cada rito de iniciación constituye el paso de la naturaleza al universo de una religión. La realidad es un conjunto de ritos, que tienden a conseguir la unidad dentro de una comunidad, al tiempo que tratan de trascenderla. De este modo, tiende a devolver al hombre religioso a la verdad de su orden. Para ilustrar esta función del rito y la ritualidad, Vidal examina la ritualidad china, la judía y la cristiana.

La ritualidad china busca el punto en que todas las cosas se encuentran. Ante todo es una relación con la Gran Armonía (descrita en el *Libro de las Mutaciones),* que expresa la unidad del mundo y del hombre sometida a las variaciones de un ritmo binario, el dualismo universal del *Yang* y el *Yin.* Esta ritualidad es un arte lleno de sabiduría, que no separa la vida del hombre de la del universo. Confucio buscó la naturaleza de la trascendencia en la inmanencia de la Gran Armonía: se trata del ejercicio del Invariable Medio, cuyo ritualismo es el arte de vivir entre los hombres. Lao tse, el antiguo maestro, es el fundador de la ritualidad del taoismo, que es la vuelta a la necesidad de una experiencia viviente de trascendencia.

La ritualidad judía y la cristiana están ambas centradas en una historia santa, que celebra una alianza de transfiguración. La historia del pueblo judío empieza con una alianza de creación, en la que encontramos un gesto de elección y una respuesta de adhesión. La palabra de vida se deja oir como una iniciación a la santidad. El ser del hombre traspasa lo sagrado para conformarse al Dios de santidad y construir la unidad y la plenitud, con todos los valores de la existencia, desarrollando una ética de realización: el

desarraigo de Abraham, la puesta en movimiento de un pueblo aún invisible; la historia de una liberación con Moisés; el éxito del establecimiento en la tierra de Canaán; el lazo con la tierra prometida, destrozado por el exilio, pero profundizado por los profetas; la apertura mesiánica del tiempo de la salvación. La ritualidad se cumple en el corazón de una historia santa pero encuentra su plenitud decisiva en la humanidad de Jesucristo, humanidad gloriosa que es irradiación de vida divina en medio de la vida humana. La ritualidad del hombre Jesús restaura al hombre y al universo en una nueva creación en el misterio de la Trinidad: es ritualidad de re-creación del hombre, ritaulidad de la inocencia y la santificación, transformación del heroísmo natural en una victoria de la santidad. La Iglesia será la que convoque y reúna a los que reciben de Cristo la salvación de Dios. La ritualidad cristiana designa desde ese momento el conjunto de los ritos ligados a la presencia de Jesucristo, hasta el final de los tiempos. Ella recapitula la historia santa y la conduce a una transfiguración.

La tecnociencia es un fenómeno contemporáneo, una nueva sistematización del conocimiento y la acción en medio de los acontecimientos de una civilización del hombre y la máquina. Es la superación del positivismo y propone, ante el espíritu del hombre moderno, un camino que sanciona las alianzas entre el hombre y la vida con la perspectiva de una ética colectiva, de una sabiduría concreta, de una religión de la unidad. En algunas páginas bastante densas, Vidal abre perspectivas verdaderamente nuevas sobre la ritualidad de la tecnociencia, camino del universo. A partir de las ciencias físicas y de las biológicas, las ciencias humanas preparan «una génesis de civilización para un mundo reconciliado».

Para comprender *La hermenéutica de los rituales de iniciación,* Michel Meslin (pp. 65-78) empieza por distinguir entre dos grandes tipos de iniciación. El primer tipo comprende los ritos de iniciación social que aseguran el ingreso en la comunidad étnica, con sus tradiciones específicas y su cultura propia. El segundo tipo de iniciación lo constituyen los ritos de agregación a una comunidad, a una cofradía. En este caso está presente una dimensión soteriológica, que asegura de varios modos la protección del acceso del hombre a lo divino. En ambos tipos de iniciación el neófito es introducido en un mundo imaginario que le hace tomar conciencia de la propia existencia. El significado profundo de los ritos que se practican está asegurado por el simbolismo iniciático. Este simbolismo reposa sobre las verdades arquetípicas del mito, que nos obliga a tener en cuenta las situaciones socioculturales específicas de cada cultura.

Conviene analizar con cuidado las relaciones de los ritos de iniciación con el espacio y el tiempo. Los ritos de separación, de retiro y reclusión, presentes en los rituales de integración social, sellan una clara ruptura con el espacio parental, propio de la infancia, al que sigue la reintegración en el espacio cotidiano, en el que se desenvolverá la existencia del adulto responsable. Meslín sostiene que, en el estudio de los ritos, seria importante examinar si

esta relación simbólica mediante la cual ese espacio sella un cambio de estado, se da también en los ritos de iniciación religiosa. En estos últimos, de hecho, el santuario en que el iniciado es admitido constituye un espacio intermediario entre lo humano y lo divino. En este contexto se plantea la cuestión de la iniciación al espacio sagrado en los ritos de peregrinación, en los que se encuentran ligados a la vez el tiempo y el espacio sagrados. El tema del tiempo sagrado revela su importancia a un doble nivel: por una parte está el tiempo primordial, al que se refiere la iniciación, que a menudo está ligada a la práctica de una anámnesis, al eterno retorno, a la nostalgia de los orígenes, elementos sobre los cuales Mircea Eliade ha insistido tanto. El valor soteriológico de la anámnesis iniciática está conectado a la conciencia de una nueva existencia.

Pero la iniciación también es una revelación. De hecho, ella le revela al neófito cosas *sacra,* símbolos, de su relación con la divinidad: le proporciona el conocimiento de las verdades fundamentales que constituyen la estructura de su existencia. Aquí se basa la estrecha relación existente entre la iniciación y el desarrollo de la propia personalidad. El rito no modifica la sustancia de esta personalidad, pero confiere al iniciado un nuevo estatus que le permite desarrollar una creatividad antes desconocida. Desde este momento, el iniciado participa en una sabiduría que tiene su origen en una tradición que asume plenamente su papel de guía del individuo. Ella le enseña el sentido de la vida, una disciplina y algunas normas de comportamiento que regulan su existencia.

II. **Africa** y **sus ritos**

En África, la iniciación constituye un elemento esencial de la educación. De hecho, ella es la que pone en movimiento el proceso de personalización y socialización. El grupo, en su conjunto, asume la tarea de formar la personalidad del joven. L. V. Thomas y R. Luneau han demostrado que en Africa, en los ritos de iniciación, se mezclan profundamente lo individual y lo social, lo profano y lo sagrado, lo real y lo imaginario[301]. Según ellos, hay que considerar dos diferentes niveles. A nivel individual, el rito iniciático es un conjunto complejo de técnicas que pretenden humanizar, culturizar y socializar al ser humano, a través de un conocimiento liberador y mediante pruebas eficaces, para orientarle hacia sus responsabilidades de adulto. A nivel de grupo, en cambio, estos ritos representan un conjunto de procedimientos a través de los cuales la sociedad asume el control de su propio destino.

Estos mismos autores insisten sobre las dificultades que han tenido los etnólogos y antropólogos para acercarse a los ritos del África negra: falta de información sobre los numerosos ritos practicados en recintos sagrados; ca-

301 l.V. Thomas y R. Luneau, *La (erre africanie et ses religions,* Paris-Lausanne 1975. pp. 214-38.

rácter secreto de las ceremonias; esoterismo de las liturgias, constante referencia a los mitos; uso de lenguas sólo accesibles a los «poseedores de un saber profundo»; variedad de las fórmulas; pluralidad de situaciones y técnicas; oscilaciones según la edad y los sexos. El rito de iniciación está destinado a regular el orden y el desorden, a mantener y reproducir, a vitalizar y reforzar los lazos. La iniciación es una escuela encargada de instruir y educar. Su enseñanza tiene que ver con el cuerpo, la estructura del mundo, la organización del grupo, sus mitos y leyes. Se trata de una educación que forma la personalidad del joven y puede conseguir una verdadera tansformación. Tiene también la finalidad de facilitar la procreación. En fin, en cuanto rito de paso, sacraliza al ser humano a través de un renacimiento simbólico y le pone en contacto con lo trascendente.

La contribución de F. Rodegem, *Iniciación a la sabiduría en la sociedad africana* (pp. 82-95), aborda una cuestión raras veces tratada por los africanistas: el papel de la palabra iniciática, elemento importante, incluso esencial en toda iniciación. En la sociedad africana, el patrimonio cultural es un patrimonio oral. Si toda palabra es en sí importante, la palabra de los antepasados, presente en los ritos de iniciación, tiene un valor excepcional. La finalidad principal de la iniciación es asegurar el paso de la ignorancia al conocimiento: recordar las reglas del clan; formar individuos conforme al modelo cultural típico del grupo. Por eso es necesario enseñar al joven a observar la sabiduría tradicional, en la que se basa la vida del grupo. Esta enseñanza no se realiza a través de una especie de discurso moral, sino mediante los mitos, los relatos, juegos, cantos, letanías y proverbios. El proverbio, en especial, se presta a representar de modo abstracto algunos elementos presentes en los ritos. Todos los proverbios africanos tienen una estructura idéntica y expresan imágenes semejantes.

La sabiduría que se transmite durante la iniciación está destinada a orientar el comportamiento de los individuos del grupo. Se trata de una palabra heredada de los antepasados. La observación de la naturaleza, del comportamiento de los animales, de los acontecimientos banales de la vida cotidiana, son los argumentos de estos proverbios. La iniciación es una forma de pedagogía activa que transmite el conocimiento y conduce a cada individuo a identificarse con el modelo cultural de su grupo. Los valores colectivos fijados por la comunidad de los antepasados forman la tradición normativa, que coincide con una ética capaz de asegurar la supervivencia del individuo y del grupo. Los ritos de iniciación transmiten una enseñanza ritualizada.

El artículo de Rodegem ilustra perfectamente la afirmación de Thomas y Luneau: «La iniciación sigue siendo el más significativo y espectacular de todos los ritos de paso»[302]. Ligada a los relatos míticos, a los arquetipos

[302] Cfr. p. 236 de la obra citada. Los autores sostienen que, en cuanto reunión colectiva, la iniciación es el hecho religioso por excelencia. En la perspectiva «religión-sagrado» encontramos oraciones de petición y de acción de gracias, ritos de unión, ritos de reparación, ritos de consagración, técnicas adivinatorias, liturgias del nacimiento y la muerte.

simbólicos, a la sabiduría ancestral, es la clave del sistema religioso tradicional. Desde el punto de vista del *homo religiosus,* encontramos en ella oraciones, sacrificios y ofrendas, ritos de reparación y consagración, técnicas de adivinación y una especie de liturgia del nacimiento y la muerte. Los diversos ritos de iniciación siguen estando, por lo tanto, ligados a los valores de cada etnia.

III. Chamanismo e iniciación

El chamanismo puede resultar interesante para el psicólogo, que tratará de buscar en él las manifestaciones de una psique en crisis. En cambio, el sociólogo se ocupa de la posición del oficio chamánico dentro de la sociedad, dado que el chamán juega un papel análogo al del sacerdote y al del adivino. El etnólogo estudia el fenómeno en el marco de las diferentes poblaciones y se interesa ante todo por su aspecto cultural: la vestimenta, el tambor, el uso de narcóticos. La etnología histórica, que ha experimentado un gran desarrollo gracias a las investigaciones de Graebner, Schmidt y Koppers sobre los ciclos histórico-culturales, ha prestado un gran servicio al estudio del chamanismo[303]. Pero el más interesado en este fenómeno religioso, característico de las poblaciones que viven en la inmensa área del centro y norte de Asia, es el historiador de las religiones. Mircea Eliade vio en el chamanismo una de las técnicas arcaicas del éxtasis y lo estudió tanto en sus aspectos históricos, como en el marco del simbolismo que subyace bajo sus técnicas[304]. El término *chamán* de la lengua de los tungusos ha sido adoptado por los estudiosos rusos y ha entrado rápidamente en el vocabulario de los historiadores de las religiones. En sentido estricto, el chamanismo designa un fenómeno difundido solamente entre las poblaciones de Siberia y del Asia central. El chamán vive experiencias extáticas, establece relaciones con los espíritus, realiza vuelos mágicos, sube al cielo y desciende a los infiernos, domina el fuego, es guía de las almas. El trance es el modo en que vive habitualmente su relación con los espíritus. Sólo por extensión y sobre la base de la analogía con los fenómenos extáticos, se puede hablar de chamanismo chino, japonés, etc. La función chamánica tiene en sí un carácter carismático, lo que plantea la cuestión de los rituales de iniciación.

Especialista en el chamanismo de los Buriatos, una población mongola de la familia altaica, que vive cerca del lago Baikal, Roberte Hamayon ha tratado de ilustrar el paso *De la iniciación solitaria a la investidura ritualizada* (pp. 96-124).

[303] H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions,* Beauchesne, Paris 1922, 1925, 1929; P.W. Schmidt, *Origine et évolution de la religión,* Graset Paris 1933.

[04] M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase,* Payot, Paris 1951, 1968.

En el chamanismo, esta autora distingue por una parte el modelo familiar, en el que cada uno «chamaniza» a su aire, y, por otra parte, el modelo «profesional», que da una forma solemne a la toma de posesión del oficio, dentro de la comunidad en la que el chamán lo ejercerá bajo el control de todos. Es el ritual iniciático lo que distingue al chamán profesional del chamán familiar. La autora circunscribe su investigación a los Exirit-Bulagat, un grupo originario de los bosques que rodean al lago Baikal, que han conservado un alma de cazadores, han tratado de resistirse a la colonización rusa y de defender su identidad cultural.

El primer elemento que conviene tomar en consideración se refiere a la propia vocación. En efecto, el candidato a chamán trata de descubrir su «esencia» chamánica, es decir, trata de averiguar si hay algún chamán entre sus antepasados directos. Esta noción de «esencia» es importante porque corresponde a una especie de derecho hereditario que influye sobre una función indispensable para el grupo. Cuando muere un chamán, se trata de descubrir en algún adolescente la señal de una llamada de los espíritus y una elección sobrenatural: el descubrimiento de un «objeto caído» (lo que se considera una señal); una muerte trágica en el grupo familiar; sueños o desmayos; el rechazo periódico del alimento; comportamientos extraños. Estos signos son el medio por el cual los espíritus atormentan a su elegido: de este modo, la llamada se sitúa en el contexto de una muerte simbólica. El aprendizaje informal se prepara mediante crisis de soledad, de anorexia, de desvanecimiento. Luego, tendrá que aprender a conocer a los espíritus del clan, ya que con ellos tendrá que relacionarse. En esta iniciación no se trata tanto de la transmisión de un saber secreto, como de la presencia de un cuerpo social encargado de formar al iniciado. Son los propios espíritus quienes guian su aprendizaje. Todo se organiza en torno a la recepción de dones y señales que no tienen ninguna relación con mitos o arquetipos. Sin embargo, algunos relatos épicos que narran las empresas de héroes antepasados asumen el valor de modelos. El reconocimiento de la función depende de la eficacia de los servicios que el joven iniciado preste a su clan, el cual, por su parte, sigue sometiéndole a un estrechísimo control.

El segundo elemento a tomar en consideración es la investidura oficial, que se lleva a cabo mediante un ritual que, entre los Buriatos, tiene dos aspectos: una cura chamánica, a través de ritos de ablución; y un «negocio», que se concreta en la conclusión de un contrato, un acuerdo. La autora describe el rito de investidura celebrado en Kuda: abluciones con agua traída de tres fuentes: libaciones de alcohol de leche; agua hervida en un caldero con serpol, enebro y corteza de abeto rojo; amonestaciones hechas al neófito por el chamán padre. Por lo que respecta al «contrato», el ritual es bastante preciso: aislamiento durante nueve días del grupo de los chamanes; ofrecimiento de un sacrificio; colocación de los árboles rituales; celebración de un importante rito con fumigaciones, procesión, unción del neófito y fustigación del mismo con ramas. El abedul juega un papel importante en las diversas

ceremonias y el herrero interviene varias veces para forjar los anillos que servirán para las fases siguientes del ritual.

¿Pero cuáles son los fundamentos de la investidura? En primer lugar está el concepto de animación, que se manifiesta mediante algunos ritos de nacimiento: se considera que el chamán es como un recién nacido, y esta condición se ve claramente en las abluciones y el uso del agua. Tiene que utilizar sus poderes en favor de la comunidad: así se explica el rito de los azotes, al que sigue una reanimación. En segundo lugar, está la demostración pública de la nueva calificación del chamán: la subida a los árboles que simboliza el viaje al mundo sobrenatural que el chamán deberá realizar; la unión con los espíritus del bosque, donde el candidato a chamán deberá ejercitarse, en solitario, aislado de su grupo. Y, para terminar la entrega total del chamán al servicio de la sociedad: todo el ritual de investidura simboliza esta subordinación social. La institución chamánica está, de hecho subordinada a la institución constituida por su clan; su papel consiste en reforzar la identidad y cohesión de la comunidad.

IV. La iniciación en el hinduismo

En la India la iniciación sólo se puede comprender teniendo en cuenta el marco específico de la concepción india de la vida. Para comprender el ritual hay que remontarse a la época védica, a la arcaica sociedad indoeuropea con sus tres clases sociales, la primera de las cuales era la de los brahmanes, representantes de la soberanía y de lo sagrado. Durante toda su vida, el hombre indoeuropeo se forma y se transforma gracias a una serie de ritos que le acompañan, perfeccionándole, desde la infancia hasta la muerte. Michel Delahoutre presenta en este volúmen una excelente síntesis de los *Ritos de iniciación en el hinduismo* (pp. 126-133). En los orígenes, el joven debía permanecer con un maestro, que se dedicaba a transmitirle todo su saber. El rito de aceptación del discípulo inauguraba un período de formación que podía durar mucho tiempo. Más tarde, en la época de los *Upanisad,* la iniciación consistía en aprender el sentido profundo de las palabras y en recibir enseñanza sobre el fundamento último de estas palabras. Las Leyes de Manu, redactadas a partir del siglo II a. de C. introdujeron un ritualismo más marcado. Dos ritos son especialmente característicos de este ritualismo: la imposición del cordón de brahmán, sin el cual no se puede sacrificar, y la enseñanza, de una fórmula sagrada, la Savitri. De acuerdo con el espíritu de los antiguos textos védicos, las Leyes de Manu convierten la iniciación en un nuevo nacimiento: de hecho el iniciado es un *dvija,* «nacido dos veces».

Todavía' hoy, en la India, se practica la iniciación del joven brahmán. Conocemos los ritos con detalle: la purificación, la tonsura, la entrega del cordón sagrado (hecho de hilos de algodón anudados, llevado en banderola durante toda la vida), la entrega del cinturón de fibras vegetales, del taparrabos rojo y del bastón. Después de estas ceremonias subrayadas por largas

oraciones, el joven brahmán es admitido a celebrar el culto del fuego. A continuación, durante un banquete, el joven se separa ritualmente de su madre. Desde este momento vivirá con los hombres. La iniciación tiene, pues, el sentido de un «nacimiento a uno mismo», de la formación de una personalidad, más que un sentido social. Pero, a lo largo de los siglos, la estructura social ha ido ganando terreno y se ha extendido a varios grupos religiosos surgidos del induismo: yainas, budistas, yoguis, lingayats, sikhs. Delahoutre se ocupa sobre todo de los sikhs, a quienes la actualidad ha colocado en primer plano[305].

Mircea Eliade ha mostrado con claridad el papel que ocupan el símbolo, el mito y el rito en la función de mediación de lo sagrado . A través del símbolo el mundo se expresa y revela las modalidades de lo real que no son evidentes por sí mismas. El mito es una historia verdadera porque explica las realidades existentes; además es una historia sagrada porque presenta a dioses y hombres en acción. El mito, en fin, es también una historia ejemplar, que tiene un significado específico, subrayado por la repetición y capaz de ofrecer a los hombres modelos para su conducta. En cuanto a la historia de los orígenes, el mito tiene una función de instauración, ya que relaciona el tiempo actual con el primordial, enseñando de qué modo el comportamiento actual debe realizar el acontecimiento primordial. En el mito hay una referencia constante a un arquetipo, que confiere poder y eficacia a las acciones del hombre. Aquí se sitúa el ritual: y los ritos de iniciación, como ya hemos visto, hacen pasar al ser humano de una condición profana a una nueva existencia, sellada por lo sagrado.

V. Misterios, iniciación, silencio y secreto en la religión griega

Los habitantes de la antigua Grecia son el resultado de la fusión de muchas gentes que conquistaron sucesivamente los territorios de la Hélade. El pensamiento, la civilización y la religión nacieron del encuentro de estos pueblos. A comienzos del segundo milenio se da una primera mezcla de hombres e ideas. Por una parte, está la religión cretense, con sus mitos y cultos naturistas, sus santuarios, sus grutas y palacios, con sus ofrendas, sus danzas y ritos hierogámicos. Por otra parte, se da la invasión de los Aqueos, portadores de una religión patriarcal, invasión seguida algunos siglos más tarde de una segunda oleada de gentes indoeuropeas. A partir de 1580 a. de C., se desarrolla, durante tres siglos, la brillante civilización micénica que

[305] H. Singh y M. Delahoutre, *Le sikhisme. Anthologie de la poésie religieuse sikh.* HIRE. Louvain-la-Neuve 1985 (Homo Religiosus, 12).

[306] M. Eliade, *Images et symboles.* Gallimard, Paris 1952, *Aspects du mythe,* Gallimard, Paris 1963 (trad. esp. *Imágenes y símbolos,* Taurus Madrid), *Initiation. Rites Sociétés secretes,* Gallimard, Paris 1976. *Das Heilige und das Profane,* Rowohit, Hamburg 1965) (trad. it. *Il sacro e il profano,* Boringhieri, Torino 1967). Cfr. también J. Ries, *Les chemins du sacre dans l'histoire,* Aubier, Paris 1985, pp. 53-84.

realiza una fusión armoniosa de las dos herencias, la cretense y la aria. Después de la invasión de los Dorios, alrededor de 1100, habrá que esperar aún tres siglos, para ver, alrededor del 800 a. de C., un nuevo e importante cambio, con la constitución de la *polis,* la ciudad griega con su culto a las divinidades protectoras. Al lado de la religión de la ciudad se desarrolla una religión centrada en los misterios, en la iniciación, en la salvación personal. Las representaciones sagradas y los mitos tienen una gran difusión. La mántica[307] da origen a una teología basada en los oráculos comunicados por el dios. Y he aquí que aparecen una serie de documentos importantes: *La lliada y la Odisea,* atribuidas a Homero; *Los trabajos y los días* y la *Teogonia,* atribuidas a Hesiodo. Alrededor de los siglos V y VI, mientras toma forma la religión de la Grecia clásica, se desarrolla una corriente de religiosidad mística, representada por la celebración de los misterios dionisíacos y los cultos traco-frigios, con sus liturgias respectivas. Después de Alejandro, la ciudad cede el puesto a los Estados, los dioses orientales ingresan en el mundo griego y cada vez más el *homo religiosas* busca el contacto con los dioses salvadores.

André Motte se dedica a estudiar el secreto y su valor religioso y cultural en los misterios: *Silencio y secreto en los misterios de Eleusis* (pp. 135-148). Es fácil constatar que el silencio resultó bien protegido, dado que toda la literatura antigua, tanto cristiana como pagana, parece haberse negado a levantar el velo que cubría a la iniciación. Motte se pregunta cómo puede explicarse este absoluto respeto, dado que los Griegos eran, en general, locuaces sobre sus tradiciones e ideas.

Para empezar hay que comprender bien el alcance e importancia del secreto eleusino. No se encuentra en ningún sitio ni una sola huella de doctrinas secretas o esotéricas. Los *legómena,* las «cosas dichas», consistían probablemente en fórmulas catequéticas o de celebración. Los misterios eran esencialmente *drómena,* «cosas hechas» y *deikúmena,* «cosas mostradas». La iniciación eleusina requería, en efecto, un largo y duro esfuerzo: a los Pequeños Misterios seguían los Grandes Misterios; se requería una participación financiera, seguida de largas marchas procesionales, ayunos y abstinencias. El silencio y el secreto tenían que ver con la palabra, los escritos, cualquier forma de imitiación, y alcanzaban a todo lo que se había visto u oido. Los objetos sagrados quedaban ocultos a la vista de los curiosos. La regla del silencio era una institución del Estado, exigida por el propio pueblo ateniense. El santuario era inaccesible para los no iniciados: incluso para trabajar en él se buscaba operarios ya iniciados en los misterios. Durante las ceremonias inaugurales, la ley del silencio se proclamaba solemnemente por medio de un heraldo. Cualquier violación del mismo era severamente castigada: la condena podía llegar hasta la pena de muerte.

[7] Conjunto de artes adivinatorias, según la Larousse (N.T.)

Según Motte, el primer motivo que puede explicar esta regla del silencio se puede buscar en la naturaleza y la calidad de la experiencia eleusina. La religiosidad eleusina tenía como meta abrir el camino de la felicidad a todos los que lo desearan y se mostraran dignos de ello. Los fieles acudían en gran número. Los habitantes de Eleusis explicaban el riguroso secreto que pesaba sobre los ritos iniciáticos por el expreso deseo de la diosa Deméter, quien, buscando a su hija Core, vino a instalarse en la ciudad del Ática. Se insistía de modo especial sobre el valor del silencio, del recogimiento y la atención. El secreto se hacía indispensable prolongación del silencio místico de la iniciación, ya que la experiencia de la presencia divina era indecible e incomunicable. Hablar de ello hubiera sido una traición y una profanación.

Una segunda razón del secreto se puede encontrar en el valor del simbolismo característico del culto de Eleusis: el mito de Deméter y Core, cuya presencia vivían los fieles. Alrededor del mito gravitaba todo un complejo simbólico, constituido por componentes agrícolas, matrimoniales y funerarios. Los misterios exaltaban la potencia vital ligada a la feminidad de lo divino. Esta potencia era capaz de hacer pasar de la muerte a la vida al grano de trigo, a la joven Core, a los propios iniciados. Nos encontramos ante una típica valoración religiosa de la feminidad. Se revelaba a los iniciados el principio escondido de la vida, y esta revelación era la base de su esperanza escatológica. Para comprender tal doctrina, para captar su expresión simbólica, era indispensable la fe en la verdad de los misterios. Sólo los iniciados eran capaces de comprender su significado.

La investigación de Yvonne Verniere también se centra en la religiosidad de los misterios griegos: *Iniciación escatológica en Plutarco,* pp. 150-162. Se aborda la cuestión a partir de la finalidad de los misterios griegos y orientales de los primeros siglos de la era cristiana: «Hacer acceder al iniciado a una vida espiritual superior, que anticipa su transformación en el más allá». Desde esta perspectiva la única iniciación auténtica es la muerte. Por eso, queriendo ofrecer a sus lectores una idea concreta de la vida futura, Plutarco en sus *Moralia* representa el más allá con el modelo ofrecido por la experiencia iniciática de los misterios. La primera cuestión que se plantea es la de la experiencia mistérica de Plutarco, que era sacerdote de Ápolo y un hombre muy piadoso, extremadamente discreto en lo que se refiere a sus conocimientos iniciáticos. Sus escritos hacen suponer que estaba al corriente de los misterios y ritos secretos greco-egipcios de Osiris y Eleusis. En un segundo momento, Yvonne Verniere estudia dos mitos de Plutarco: el de Tespesio en el *De sera numinis vindicta* y el de Timarco en el *De genio Socratis.* Ambos testigos representan a un personaje que vuelve vivo de un viaje al mundo de los muertos y que cuenta su experiencia. Ardieo, en el relato del *De sera,* como Timarco en el *De genio,* pasan indemnes a través de la muerte y, a su vuelta a la vida, han sufrido un cambio ontológico. Se trata de un proceso privilegiado, pero típicamente iniciático, de muerte y resurrección. Los momentos esenciales de su viaje son al principio una conmoción y luego el paso

al más allá. La estancia en el mundo de los muertos está sellada por las dos etapas típicas de la iniciación: la contemplación de la actividad postuma de las almas y, a continuación, la explicación que da un significado a esta visión. Este tipo de revelación recuerda la estructura narrativa de los misterios, es decir, la búsqueda de Perséfone en Eleusis y la resurrección de Osiris o Dionisos. En ambos textos de Plutarco está prohibido a los viajeros volverse atrás en el momento en que abandonan el mundo de los difuntos. La autora sostiene que la narración y el marco narrativo de estos dos mitos están calcados de las etapas iniciáticas que Plutarco pudo conocer personalmente.

Queda por ver de qué modo las ideas escatológicas puestas en escena están calcadas de la experiencia iniciática de los misterios. Un primer momento del proceso iniciático está constituido por el período de las pruebas: miedo, terror, turbación interior. El segundo momento crucial es el de los padecimientos de ultratumba, descritos con detalle en los misterios de Eleusis y en los de Dionisos. El tercer momento es el paso de la oscuridad a la luz. Después de los viajes y los sufrimientos, el iniciado se encuentra a plena luz. Se trata de un elemento constante de las iniciaciones, que va acompañado de una alegría colectiva, que contrasta con la soledad que caracteriza a las primeras pruebas. Este tercer momento se encuentra también en la doctrina escatológica de Plutarco. En cambio, no describe el banquete eterno de los bienaventurados, que encontramos, por ejemplo, en la decoración de los sarcófagos de la época, sino que sólo nos muestra a las almas victoriosas, sentadas en círculo y coronadas, alimentándose de vapores ligeros y de perfumes.

Yvonne Verniere concluye que Plutarco, para hablar de la escatología, recurre a medios irracionales. Pretendía guiar a sus lectores, al despego del cuerpo y la plenitud espiritual, ya en esta vida. Con este fin utilizó los ritos iniciáticos, que le eran familiares y cuya eficacia le era bien conocida.

VI. Ritos y rituales en el Islam

El Islam es la revelación de un único dios, omnipotente, misericordioso, creador del cielo y de la tierra, señor de los hombres y del día del juicio. Este dios uno y único se impone a través de su majestad y trascendencia. Está cerca del hombre a quien ha creado y conoce los pensamientos de su corazón. El Corán es la palabra de dios; contiene todo lo necesario para asegurar la felicidad del hombre. El Islam no tiene un magisterio doctrinal, sino que se rige por una ley, la Sunna, basada en el comportamiento del Profeta. El Islam ha dado origen a una experiencia mística, el sufismo.

Mahoma, el profeta, es un árabe hecho a las tradiciones y aspiraciones religiosas propias del mundo árabe. Trató de cortar los puentes que unían todavía la Revelación recibida de Alá con las antiguas costumbres y prácticas religiosas del pasado, a las que define como «ignorancia» *(djahilia).* Pero los estudios más recientes han puesto en evidencia la herencia de la Arabia

preislámica dentro del Islam. En el antiguo paganismo árabe el rito tenía un lugar de gran importancia: sacrificios sangrientos, libaciones, fumigaciones con plantas aromáticas, veneración de los ídolos (entre los que se puede contar la Piedra Negra de la Meca, encastrada en el muro de la Ka'ba). peregrinaciones, banquetes rituales. En los santuarios de Arabia meridional o en los altiplanos de Arabia central y septentrional, de hecho, los sacerdotes leían oráculos obtenidos a través de la cleromancia o *istiqsam,* o sea, tirando flechas al azar. En el momento en que planteamos la cuestión de los ritos de iniciación en el Islam, debemos tener en cuenta estos hechos, que nos llevan al contexto cultural de los siglos anteriores a nuestra era.

¿Existen ritos de iniciación en el Islam?: éste es el título de la aportación de Aubert Martin (pp. 165-171). El autor comienza por observar que la vida del creyente está sellada por un gran número de ritos: el rito de la oración, con sus prosternaciones e inclinaciones, el rito de la peregrinación a la Meca, con sus recorridos rituales y sus innumerables gestos obligados. Además, la circuncisión, que representa la pertenencia al Islam, a pesar de que el Corán y la Ley no digan nada sobre este asunto. La circuncisión es un rito de ingreso, en la comunidad, pero no es un ritual iniciático. Se trata de un antiguo rito de paso, de un rito sacrificial, pero no de una iniciación, que tendría que continuar con una enseñanza progresiva.

Martin constata en segundo lugar que en el Islam están presentes un gran número de ritos que son simples supervivencias, apenas enmascaradas, del paganismo preislámico: fórmulas estereotipadas que sellan el comienzo o terminación de una acción; gestos o palabras piadosas que ayudan a tener éxito en las empresas grandes o pequeñas; ritos que acompañan a las ceremonias familiares. Ninguno de estos ritos se puede considerar de iniciación.

En cambio, encontramos algunos ritos de iniciación, en el sentido de aprendizaje, en las cofradías musulmanas. Estas instituciones tienen su origen en el misticismo musulmán, que es un elemento extraño al auténtico espíritu del Islam. El sufismo aportó al Islam una nueva dimensión, la de una religiosidad más interiorizada. El movimiento místico se canalizó a través de las cofradías, y ello dio origen a un ritual desconocido en el Islam de los orígenes. A la extrema variedad de cofrades corresponde una extrema diversidad de los ritos. En este contexto se presentan algunos ritos de iniciación que permiten superar las diversas fases que llevan al éxtasis. Cada cofradía tiene su ritual iniciático específico. De este modo, el ritualismo iniciático ha acabado por prevalecer en la vía mística.

Así llegamos al ensayo presentado por nuestro llorado colega Philippe Maníais: *Los ritos de iniciación en el Islam popular* (pp. 173-176). Los muchos años pasados en Africa del norte le permitieron estudiar las cofradías musulmanas, que él considera semejantes a una orden tercera islámica. Para entrar en una cofradía hay que dirigirse al *shaykh,* su jefe espiritual y temporal. El acto de la iniciación se llama *wird* y alude al agua del abrevadero. No se señala ninguna prueba iniciática, pero se sabe que la obligación del secre-

to, el silencio, la obediencia y sumisión era muy estricta. A pesar de ello, conocemos algunos detalles, que son relativamente originales: el hecho de comer una galleta o un fruto mojado en la saliva del *shaykh,* la entrega de un salvoconducto con algunas fórmulas místicas; la incisión entre el pulgar y el índice de la mano derecha, las costumbres de las cofradías del Sahara han sufrido la influencia de grupos negros sobre todo de Guinea: sacrificio de un toro, movimientos del cuerpo, reuniones de oración, danzas con espadas. Al final de su artículo, Maníais observa que el reformismo musulmán tiende a hacer desaparecer todos los usos que resulten extraños a la ortodoxia islámica.

VII. La iniciación entre los Esenios. La iniciación cristiana

El descubrimiento de importantes documentos y de las ruinas del monasterio de Qumrán suscitó un renovado interés por las comunidades esenias, que se oponían al judaismo oficial. Jean Giblet se ha dedicado a estudiar la iniciación practicada por estos grupos, que pretenden asegurar la verdadera continuidad de Israel. La comunidad de Qumrán se proclama, de hecho, el único lugar donde los hombres viven de un modo perfecto la adhesión a Dios y a su voluntad. La meta es el cumplimiento de los preceptos divinos comunicados por Moisés y por los profetas. Qumrán es el pequeño «Resto», donde reside y se cumple el verdadero Israel, el lugar donde se viven las alianzas. Por esto, la comunidad somete a un examen atento y detallado las disposiciones y aptitudes de los candidatos.

El acto decisivo es la conversión: se trata, en primer lugar, de tomar conciencia de las desviaciones con respecto a la Ley. El único modo de practicar la conversión consiste en ingresar en la comunidad, donde se vivirá a la perfección la voluntad divina. La conversión implica la voluntad explícita de alejarse completamente del mundo corrompido. El candidato se compromete irrevocablemente, mediante un juramento solemne pronunciado ante toda la comunidad. Este juramento no constituye, en cuanto tal, un rito de iniciación: predomina sobre todo el aspecto voluntarista. Una serie de etapas rigurosamente reguladas sellan el ingreso en la comunidad: dos años de verificación y pruebas para asegurar la decisión de vivir de acuerdo con la disciplina son la preparación necesaria para el juramento. Los testigos demuestran que la conversión del corazón es el elemento principal requerido para entrar en la comunidad de Qumrán. En función de esta actitud asumen todo su sentido los ritos de purificación. Por ejemplo: cada día se debe proceder a baños rituales, aunque la primera participación en este rito no tenga tampoco un carácter iniciático.

Los ritos de la iniciación cristiana tienen una larga historia, que recorre la vida entera de la Iglesia, y su presencia dentro de culturas y situaciones cambiantes. A pesar de ello existe una continuidad y permanencia de la unidad originaria. Monseñor Houssiau traza, en primer lugar, las diversas

fases de la iniciación a lo largo de la historia: el catecumenado preliminar, la introducción de la crismación o confirmación; el bautismo de los recién nacidos; el retraso debido a la espera del obispo; la demora del acceso a la eucaristía hasta la edad de la razón; la situación actual de la organización catequética, de la comunión precoz, de la confirmación. Houssiau examina luego el significado originario de los ritos y su interpretación teológica. Para el cristianismo de los orígenes la iniciación cristiana consistía en un único acto: ingreso en la comunidad de la Iglesia mediante una conversión personal, que representaba un cambio radical. La liturgia organiza un conjunto de ritos ya preexistentes, aunque su significado resulta completamente modificado por la nueva Alianza, gracias a los acontecimientos irreversibles de la muerte y resurrección de Cristo y a la espera segura de su cumplimiento. Todo el simbolismo de la iniciación cristiana entronca con los acontecimientos de la vida de Cristo, su muerte y su resurrección. Se trata, pues, de un significado radicalmente diferente del que pueden tener los ritos de iniciación de las demás religiones. El sentido originario de los ritos de iniciación cristiana se puede comprender solamente dentro del universo simbólico específico del cristianismo.

VIII. El *Homo religiosus* y los ritos de iniciación

Para terminar esta investigación sobre los ritos de iniciación nos volvemos de nuevo hacia el hombre religioso. Roberto Turcan ha señalado uno de los objetivos de las diversas publicaciones de la presente colección: «el deseo de volver a examinar desde un punto de vista histórico y fenomenológico al *homo religiosus,* teniendo en cuenta los argumentos y documentación más recientes» (en «Revue de l'Histoire des Religions», 1982, p. 334). Es en esta línea donde se sitúa este volumen sobre los *ritos de iniciación.*

El rito es un medio que sirve para regular las relaciones entre la existencia humana y la realidad, tal como la percibe el hombre cuando se sitúa por encima de ella, dentro de un conjunto simbólico e hierofánico ligado a la experienca religiosa. Por medio de la estructura simbólica se da el paso del significante al significado, de lo imaginario a lo ontológico, del signo a la realidad existencial. El *homo religiosus* cree que la realidad que constituye la trama de su existencia humana está en función de un arquetipo que se presenta a sus ojos como un modelo primordial. A través del rito trata de participar en este arquetipo, para dar a su vida una nueva dimensión.

Eliade hizo notar que el sentido profundo de la iniciación es siempre un sentido religioso: el iniciado de hecho se convierte en otro hombre en cuanto entra en contacto con una Realidad que supera a este mundo, aunque se manifieste en él. A través de la iniciación se lleva a cabo el paso de un estado de vida a otro. Toda iniciación representa un cambio profundo porque hace entrar al iniciado en un mundo de valores completamente nuevo, con vistas a una misión. Ella le introduce también en una nueva comunidad de vida.

En este sentido «la iniciación es uno de los fenómenos espirituales más significativos de la historia de la humanidad» (Eliade, *Initiation., p. 26).* Ella compromete, en el sentido más serio del término, toda la vida del hombre, como también a la comunidad en que vive. Juega un papel capital en la formación religiosa del hombre: es el medio por el cual el hombre se realiza totalmente. La iniciación se presenta como un segundo nacimiento y como un parto espiritual. Está íntimamente ligada a la condición humana.

De este modo, se puede explicar el desarrollo de los rituales de iniciación en muchas asociaciones laicas modernas. Eliade ha demostrado que el hombre moderno es heredero directo del *homo religiosus* y que ha ido tomando forma partiendo de las posiciones de sus antepasados. En definitiva es el resultado de un proceso de desacralización *(II sacro e il profano,* pp. 129s.). Heredero del hombre religioso, aún conserva de él numerosas huellas. Se esfuerza por eliminar los significados religiosos de su herencia, pero, como observa Eliade, «no puede anular definitivamente el pasado, cuyo fruto es él mismo» (p. 129). En este contexto se inscriben las mitologías camufladas y los ritualismos degradados de nuestra sociedad moderna: la celebración laica de la comunión, destinada a sellar el paso de la infancia a la adolescencia en medio de una gran solemnidad, la fiesta de la juventud, con su patronazgo laico que coloca al neófito bajo la protección de las instituciones civiles.

Los ritos de iniciación se sitúan en el centro de la experiencia existencial del *homo religiosus.* En su libro *Comparative Study of Religon* (Columbia University, 1958), Joaquim Wach puso en evidencia lo que esta experiencia tiene de específico. Es una respuesta del hombre a la Realidad última de todas las cosas, percibida como una trascendencia con la que se puede entrar en relación. La intensidad y plenitud de esta experiencia implica al hombre entero. Una experiencia de esta clase tiene una función creativa, porque modifica la situación que el hombre tenía antes de vivirla. Por eso se puede afirmar con Eliade que, mediante los ritos de iniciación, el hombre se dirige hacia su plenitud: «un ser abierto a la vida del espíritu».

Julien Ries

BIBLIOGRAFÍA ORIENTATIVA

Para una primera orientación, el lector dispone de las notas situadas al final de cada artículo. Será útil, de todos modos, una bibliografía orientativa, que, de cualquier manera, no puede ser exhaustiva. Bajo el título de *Obras generales y colectivas* se ofrece una documentación que permitirá orientarse mejor en el amplio dominio del rito y del ritual. Sigue un elenco de volúmenes que tratan más específicamente de la iniciación. Se termina la presente bibliografía con algunos artículos dedicados a diversos aspectos de los ritos iniciáticos.

Obras generales y colectivas

AA. Aarne y St. Thompson, *The types of the Folktale. A Classification and Bibliography.* Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1964 (FF. Communications, 75)

U. Bianchi, (ed.), *Transition Rites. Cosmic, Social and Individual Order.* Proceedings of the Finnish-Swedisch-Italian Seminar, Rome, 24th-28th March 1984, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 1986:

— J.Y. Pentikáinen, *Transition Rites,* pp. 1-27;
— A. Hultkrantz, *The American Indian Vision Quest. A Transition Ritual or a Device for Spiritual Aid?,* pp. 29-43;
— U. Bianchi, *Some Observations on the Typology of Passage,* pp. 45-61;
— D. Sabbatucci, *Miti di passaggio e riti delle origini,* pp. 63-68;
— G. Mazzoleni, *II tempo cíclico riconsiderato,* pp. 69-79;
— B. Bernardi, *Initiation Rites and Post Pubertal Transition,* pp. 81-94.
— A. Hurskainen, *The Structure of the Perakuyo Initiation,* pp. 95-118;
— E. Helander, *On the Rituals of Transitional Societies,* pp. 119-29;

— M.V. Cerutti, *Sonno e «passaggio»,* pp. 131-41;
— N.G. Holm, *Glossolalia as a Transition Rite,* pp. 143-51;
— E. Saario, *In Search for Freedom. The World View of a Russian Writer: Tito Colliander,* pp. 153-67;
— R. Gothóni, *Prolonged Liminality. Dilemmas of a Young Theravada Monk...,* pp. 169-98;
— E. Monaco, *Considerazioni sulla visione puberale tra gli Ojibwa,* pp. 199-204;
— N. Gasbarro, *La grammatica dei riti di passaggio,* pp. 205-25;
— H. Helve, *«Youth Culture»,* pp. 227-35;
— I. Paladino, *II gallo e i riti di passaggio in Grecia,* pp. 237-49;
— A.M.G. Capomacchia, *II «passaggio ad est» e i mitici re orientali,* pp. 251-55;
— L. Backman, *The Initiation of the Saami (Lapp) Shaman, the Noaidie,* pp. 257-69.

U. Bianchi, (ed.), *Mysteria Mithrae.* Proceedings of the International Seminar on the Religio-Historical Character of Román Mithraism. Rome and Ostia 1978, Brill-Ateneo, Leiden-Roma 1979.

CJ. Bleeker, (ed.), *Initiation.* Contributions to the Theme of the Study-Conference of the International Association for the History of Religions held at Strasburg, September 17th to 22nd 1964, Brill, Leiden 1965 (Suppl. to Numen, 10):
— M. Eliade, *L'initiation et le monde moderne,* pp. 1-14;
— CJ. Bleeker, *Some Introductory Remarks on the Significance of Initiation,* pp. 15-20;
— D. Zahan, *Terminologie bombara concernant l'initiation,* pp. 21-26;
— G. Lanczkowski, *Die Sprache von Zuyua ais Initiationsmittel,* pp. 27-39;
— S.G.F. Brandon, *The Significance of Time in some Ancient Initiatory Rituals,* pp. 40-48;
— C.J. Bleeker, *Initiation in Ancient Egypt,* pp. 49-58;
— K. Kerényi, *Voraussetzungen der Einweihung in Eleusis,* pp. 59-64;
— M. Mehauden, *Le secret central de l'initiation aux mystéres d'Eleusis,* pp. 65-70;
— D.J. Hoens, *Initiation in later Hinduism according to Tantric Texts,* pp. 71-80;
— A. Basu, *Diksa,* pp. 81-86;
— H.H. Presler, *Informal Initiation among Hindus and Muslims,* pp. 87-95;
— C. Blacker, *Initiation in the Shugendo: the Passage through Ten States of Existence,* pp. 96-111;
— J. Duchesne-Guillemin, *L'initiation mazdéenne,* pp. 112-18;
— A. Caquot, *Pour une étude de l'initiation dans i'ancient Israel,* pp. 119-33;
— D. Flusser, *Qumrán und die Zwolf* pp. 134-46;
— M. Philonenko, *Initiation et mystére dans Joseph et Aséneth,* pp. 147-53;

— U. Bianchi, *Initiation, mystére, gnose. Pour l'histoire de la mystique dans le paganisme gréco-oriental,* pp. 154-71;
— R.A. Barclay, *New Testament Baptism. An External or Internal Rite?,* pp. 172-83;
— L.E. Keck, *John the Baptiste in Christianized Gnosticism,* pp. 184-94;
— W. Montgomery Watt, *Conditions of Membership of the Islamic Community,* pp. 195-201;
— H. Ringgren, *The Initiation Ceremony of the Bektashis,* pp. 202-208;
— E. Rochedieu, *La significance psychologique de l'ésotérísme,* pp. 209-13;
— E.M. Mendelson, *Initiation and the Paradox of Power; a Sociological Approach,* pp. 214-21;
— A. Brelich, *Initiation et histoire,* pp. 222-31;
— A. Antweiler, *Religión ais Einweihung,* pp. 232-60;
— M. Vereno, *Einweihung und spirituelle Nachfolge,* pp. 261-70;
— P. Gerlitz, *Das Fasten ais Initiationsritus,* pp. 271-86;
— G. Widengren, *Some Reflexions on the Rites of Initiation (in the Light of the Papers presented at Strasburg),* pp. 287-309.

Y. Bonnefoy, (dir.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionelles et du monde antique,* I-II, Flammarion, Paris 1981 (numerosi articoli sui riti iniziatici).

J. Campbell, (ed.), *The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbook,* Princeton 1978 (Bollingen Series, 30.2).

H.P. Dürr, (ed.), *Sehnsucht nach dem Ursprung (Zu Mirecea Eliade),* Syndikat, Frankfurt a.M. 1983.

M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses,* I-III, Payot, Paris 1976-1983 (trad. it. *Storia delle idee e delle credenze religiose,* I-III, Sansoni, Firenze 1979-1983).

Encyclopaedia Universalis, Ene. Univ. Fran?., Paris 1968-1985 (numerosi articoli sui riti di iniziazione).

A. Houssiau, J. Ries, J. Giblet, P. De Clerck, *Le Baptéme. Entrée dans l'existence chrétienne,* Saint-Louis, Bruxelles 1983.

L'Histoire, n.° 49, ottobre 1982 (dossier sulla massoneria, con ricca bibliografía).

Le rite, Beauchesne, Paris 1980 (Coll. Philosophie de l'Institut Catholique de Paris).

H. Limet, e J. Ries, (edd.), *Le Mythe, son langage et son message,* Actes du Colloque de Liége et Louvain-la-Neuve 1981, Hire, Louvain-la-Neuve 1983 (Homo Religiosus, 9).

M. Meslin, *Pour une science des religions,* Seuil, Paris 1973 (trad. it. *Per una scienza delle religioni,* Cittadella, Assisi 1975).

H.N. Michael, (ed.), *Studies in Siberian Shamanism,* Artic Institute of North America, Toronto 1963.

P. Poupard, J. Vidal, J. Ries, E. Cothenet, M. Delahoutre, (edd.), *Dictionnaire des religions,* PUF, Paris 1984 (trad. it. *Grande Dizionario delle Religioni,* I-II, Cittadella, Assisi 1988) (numerosi articoli sui riti iniziatici).

H. Ch. Puech, *Histoire des Religions,* I-III, Gallimard, Paris 1970-1976 (trad. it. *Storia delle religioni,* I-VII, Laterza, Bari 1976-1978).
J. Ries, (ed.), *Le symbolisme dans le cuite des grandes religions,* Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve 1983, HIRE, Louvain-la-Neuve 1985 (Homo Religiosus, 11) (trad. it. *I simboli nelle grandi religioni,* Jaca Book, Milano 1988).
P. Riffard, *Dictionnaire de l'ésotérisme,* Payot, Paris 1983.
C.R.H. Taylor, *A Pacific Bibliography,* Clarendon, Oxford 1965.
Voyages chamaniques, numero speciale di «L'Ethnographie», 74-75 (omaggio a E. Lot-Falck) (1977).
Voyages chamaniques II, numero speciale di «L'Ethnographie» 87-88 (1982).
Worship and Ritual, Univ. Gregoriana, Roma 1974 (Studia Missionalia, 23).

Volúmenes

P. Arnold, *Histoire des Rose-croix et les origines de la franc-magonnerie.* Mercure de France, Paris 1955.
P. Bayer, *Croyanees et rites dans la Rome antique,* Payot, Paris 1971.
B. Bettelheim, *Les blessures symboliques. Essai d'interprétation des rites d'initiation,* Gallimard, Paris 1971 (trad. it. *Ferite simboliche,* Sansoni, Firenze 1973).
F. Boas, *The Social Organisation and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians,* (Ann. Report of the Smithsonian Instit.), U.S. National Museum, Washington 1897.
G.H. Bousquet, *Les grandes pratiques rituelles de l'Islam,* PUF, Paris 1949 (Mythes et Religions, 24).
M. Bouteiller, *Chamanisme et guérison magique,* Paris 1950.
L. Bouyer, *Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie,* Cerf. Paris 1962 (Lex orandi, 32) (trad. it. *Il rito e l'uomo. Sacralité naturale e liturgia,* Morcelliana, Brescia 1964).
R. Boyer, *Yggdrasill. La religión des anciens Scandinaves,* Payot, Paris 1981.
W. Burkert, *Lore and Science in ancient Pythagoreanism, Harvard Univ. Pr., Cambridge/Mass. 1972 (edizione ampliata di Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platón,* Nürnberg 1962).
N. Callebaut, e P.J., *Rites et mystéres au Proche-Orient,* Laffont, Paris 1980.
J. Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine d'aprés des documents ethnographiques,* PUF, Paris 1957.
De Jonghe, Ed., *Les Societés secretes au Bas-Congo,* Bruxelles 1907.
M. Delcourt, *Héphaiston ou la Légende du Magicien,* Les Belles Lettres, Paris 1957.
R.L.M. Derolez, *Les dieux et la religión des Germains,* Payot, Paris 1962.
M. Detienne, e J.P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec,* Gallimard, Paris 1979 (trad. it. *La cucina del sacrificio in térra greca,* Boringhieri, Torino 1982).

C.G. Diehl, *Instrument and Purpose. Studies on Rites and Rituals in South India,* Gleerup, Lund 1956.
V. Diószegi e M. Hoppál, (edd.), *Shamanism in Siberia*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1978.
V. Diószegi, *A pogány magyarok hitvilága,* Akadémiai Kiadó, Budapest 1967.
J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte,* I-II, Plon, Paris 1958-1959.
E.S. Drower, *Diwan Abatur ... or Progress through the Purgatories,* Bibliot. Apostoliea Vaticana, Cittá del Vaticano 1950 (Studi e Testi, 151).
G. Dumézil, *Mythe et épopée,* I-III, Gallimard, Paris 1968-1978 (trad. it. parziale *Mito e epopea. la térra alleviata,* Einaudi, Torino 1982).
M. Eliade, *Traité d'Histoire des religions,* Payot, Paris 1949 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni,* Einaudi, Torino 1954);
Le Chamanisme et les techniques archa'iques de Vextase, Payot, Paris 1951 (trad. it. *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi,* Bocca, Roma-Milano 1953);
Forgerons et Alchimistes, Flammarion, Paris 1956 (trad. it. *Arti del metallo e alchimia,* Boringhieri, Torino 1980);
Naissances mystiques. Essais sur quelques types d'initiation, Gallimard, Paris 1959 (trad. it. *La Nascita mística. Riti e simboli d'iniziazione,* Morcelliana, Brescia 1974); nuova edizione con il titolo *Initiation, Rites, Sociétés secretes,* Gallimard, Paris 1976;
De Zalmoxis á Gengis-Khan. Etudes comparatives sur Ies religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale, Payot, Paris 1970 (trad. it. *De Zalmoxis a Gengis Khan,* Astrolabio, Roma 1981).
Les Religions australiennes, Payot, Paris 1972 (trad. it. *La creativitá dello spirito,* Jaca Book, Milano 1979);
Techniques du Yoga, Gallimard, Paris 1948, 1975 (trad. it. *Tecnicbe dello Yoga,* Einaudi, Torino 1952, 1984).
H. Findeisen, *Schamanentum dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeuresiatischer Vólker,* Schorndorf, Zürich-Wien 1957;
A. Friedrich, e G. Buddruss, *Schamanengeschichten aus Sibirien,* Planegg, München 1955;
A. (Van) Gennep, *Les rites de passage,* Nourry, Paris 1909 (trad. it. *I riti di passagio,* Boringhieri, Torino 1981).
E.R. Goodenough, *By Light, The Mystic Gospel of Hellenistíc Judaism,* Yale Univ. Pr., New Haven 1935;
L. Guinet, *Zacharias Werner et l'ésotérisme magonnique,* Carón, Caen 1961;
W.K.C. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religión. A Study of the Orphic Movement,* Methuen, London 1935, 1952;
A. Hampate Ba, e G. Dieterlen, *Koumen. Texte initiatique des pasteurs peul,* Mouton, La Haye 1959;

E. Hildebrand, *Die Geheimbiinde Westafrikas ais Problem der Religionswissenschaft,* Leipzig 1937;
W.J. Hoffman, *The Midewiwin or «Grand Medicine Society» of the Ojibwe,* Smithson. Instit. (Bureau of Ethnology, Seventh Ann. Report), Washington 1891;
Vl.F. James, *Les précurseurs de l'ére du Verseau,* Ed. Paulines, Montréal 1895;
3. (Van der) Leeuw, *Phunomenologie der Religión,* Mohr, Tübingen 1933, 1956 (trad. it. *Fenomenología della Religione,* Boringhieri, Torino 1960);
M.G. Levin, e L.P. Potapov, *Narody Sibiri,* Akad. Nauck SSSR, Moskva 1956;
Í.Th. Maertens, *Ritologiques,* I-V, Aubier Montaigne, Paris 1978-1979;
A Motte, *Prairies et jardins de la Gréce antique. De la religión á la philosophie,* Acad. R. de Belgique, Bruxelles 1973;
3.E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries,* Princeton Univ. Pr., Princeton 1961;
í. Parrat, *Papuan Belief and Ritual,* Melbourne 1976;
Vl. Planquaert, *Les Sociétés secretes chez les Bayaka,* Louvain 1930;
I. Przyluski, *La Grande déesse. Introduction a l'Etude Comparative des Religions,* Payot, Paris 1950;
H. Rehwald, *Geheimbiinde in Afrika,* München 1941;
R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen,* Teubner, Leipzig-Berlin 1920, Stuttgart 1956;
Die Vorgeschichte der christlichen Taufe, Teubner,m Leipzig-Berlin 1919;
Les Religions du Pacifique et d'Australie, Payot, Paris 1972;
E. Schlesier, *Die melanesische Geheimkulte,* Góttingen 1956;
3. Tucci, e W. Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei,* Kohlhammer, Stuttgart 1970 (Die Religionen der Menschheit, 20);
P. Wathelet, *Les Troyens de l'Iliade. Mythe et Histoire,* Univ. de Liége, 1984 (9 fascicoli con eccellente bibliografía);
L. Weiser, *Altgermanische Jungligsweihen und Mannerbrinde,* Badén 1922;
D.S. Wikander, *Der erische Mannerbund. Studien zur Indo-iranischen Sprach und Religionsgeschichte,* Lund 1938;
fl.R. Willoughby, *Pagan Regeneration. A Study of Mystery Initiations in the Graeco-Roman World,* Univ. Pr., Chicago 1929;
D. Zahan, *SOLÍ"- - ' ñtiation Bambara,* 1960, Mouton, Paris.

Artículos

LJ. Alderink, *Mythical and Cosmological Structure in the Homeric Hymn to Demeter,* en «Numen», 29 (1982), pp. 1-16;

R. Borger, *Geheimwissen,* in *Reallexikon der Assyriologie,* III, 1957-1971, pp. 188-91;

H. Corbin, *Le récit d'initiation et l'hermétisme en Irán,* in «Eranos-Jahrbuch», 17 (1949-50);

M. Delcor, *Le vocabulaire juridique, cultuel et mystique de l'initiation dans la Secte de Qumrán,* in *Qumran-Probleme,* Berlin 1963, pp. 109-31;

J. Duchesne-Guillemin, *Abriman et le Dieu Supréme dans les Mystéres de Mithra,* in «Numen», 2 (1955), pp. 190-95;

L. Fropbenius, *Die Masken und Geheimbiinde Afrikas,* in «Nova Acta. Abhand. der Kaiserl. Leopoldinisch-Carolinischen Deutschen Akad. der Naturforscher», 74, pp. 1-278.

W.C. Groves, *Secret Beliefs and Practices in New Ireland,* in «Oceania», 7 (1936), pp. 220-45.

J. Háckel, *Initiationen und Geheimbiinde an der Nordwestkiiste Nordamerikas,* in «Mitt. d. Anthr. Gesellschaft in Wien», 83 (1954), pp. 176-90;

S. Hutin, *La franc magonnerie,* in Peuch, H.Ch., *Histoire des Religions,* Pléiade, Paris 1972, III, pp. 1382-1409 (trad. it. *La Frammassonerie,* in *Storia delle religioni,* Laterza, Bari 1977, III, pp. 639-66);

J. Jacobsen Buckley, *The Mandaean Tabahata Masiqta,* in «Numen», 28 (1981), pp. 138-63; e *The Making of a Mandaean Priest: the Termida initiation,* in «Numen», 32 (1985), pp. 194-217;

H. Limet, *Une joute de sorciers aux temps béróiques chez les Sumériens,* in «IAHR Bull. de la Soc. Belge. Univ. de Liége», 1986, pp. 9-11;

E. Lot-Falk, *A propos du terme chamane,* in «Etudes mongoles», 8 (1977), pp. 7-18; e *Le costume du chamane tungouse du Musée de l'Homme, lbid.,* pp. 19-71;

M. Malaise, *Contenu et effets de l'initiation isiaque,* in «L'Antiquité Classique», 50 (1981);

E. Menker, *Die lappische Zaubertrommel,* in *Acta Lapponica I-VI,* Uppsala 1938-1950;

A. Métraux, *La Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud Tropicale,* in «Acta Americana», 2-4 (1944); e *Les Rites d'initiation dans le vaudou haitien,* in «Tribus», 4-5 (1953-1955);

J.D. Mlecko, *The Guru in Hindú Tradition,* in «Numen», 29 (1982), pp. 33-61;

A.D. Nock, *Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments,* in «Mnemosyne», 5 (1952), pp. 178-213;

H.H. Penner, *Language, Ritual and Meaning,* in «Numen», 32 (1985), pp. 1-16;

H. Pernet, *a mort et son modele. Note sur quelques rituels mélanésiens,* in «Numen», 29 (1982), pp. 161-83;
D. Schroder, *Zur Struktur des Schamanismus,* in «Anthropos», 50 (1955), ripr. in *Religions-Ethnologie,* Schmitz-Akad. Veri., Frankfurt 1964, pp. 296-334;
F. Staal, *The Meaninglessness of Ritual,* in «Numen», 26 (1979), pp. 2-22;
R. Turcan, *Le román «initiatique». A propos d'un livre récent,* in «Revue de l'Histoire des Religions», 163 (1963), pp. 149-99;
M. Waida, *Problems of Central Asian and Siberian Shamanism,* in «Numen», 30 (1983), pp. 215-39;
W.T. Wheelock, *Patterns of Mantra Use in a Vedic Ritual,* in «Numen», 32 (1985), pp. 169-93.

LOS AUTORES

Michel Delahoutre es Director del «Instituto de Ciencia y Teología de las Religiones» en el *Instituí Catolique* de París. Nació en el norte de Francia y estudió en esta región. Después de haber hecho el doctorado en Teología en el Seminario de Lille, fue ordenado sacerdote y ha ejercido su ministerio en la diócesis de esta ciudad. Sus intereses científicos le han dirigido al estudio del hinduismo y a especializarse en las relaciones entre estética y religión. En el *Dictionnaire des Religions,* publicado en PUF en 1984, ha dirigido la sección dedicada a las actuales religiones no cristianas y ha escrito numerosos artículos sobre el hinduismo y sobre arte. En colaboración con Harbans Singh, ha presentado en Francia una obra en la que sintetiza sus investigaciones sobre la sensibilidad religiosa india en relación con la estética y la mística: *Le sikhisme, Antologie de la poesie religieuse sikh,* Louvain-la-Neuve 1985. Está preparando un nuevo libro sobre el sikhismo.

Jean Giblet, licencido en Teología (Lovaina), en Filosofía y en Ciencias Bíblicas (Roma). Sacerdote desde 1943. Profesor de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Louvain-la-Neuve desde 1960). Entre sus publicaciones: *Grands Themes Bibliques,* Ed. du Feu Nouveau, Paris 1958; *Aux origines de l'Eglise,* Bruges 1964 (col.); art. *Pénitence,* en *Suppl. Dict. Bib.* VII, coll. 628-87; *Prophétisme et atiente d'un Messie-prophete dans le juda'isme,* en AA.VV., *L'Atiente du Messie,* Desclée, Bruges, 1954; *Jesús et «le Pére» dans le quatrieme évangile, en L'évangile de Jean. Etudes et problémes* Desclée, Paris 1958; *Un mouvemente de résistence armée au temps de Jésus?,* en «Revue Théologique de Louvain», 5 (1974), pp. 409-26; *La révélation de Dieu dans le Nouveau Testament,* en *La Notion biblique de Dieu,* Louvain 1976; *Développements dans la théologie johannique,* en M. de Jonge (ed.), *L'évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie,* Louvain 1977; *Le monde hellénistique et l'empire romain,* en *Introduction a*

la Bible, III, Le Nouveau Testament, I, Au seuil de l'ére chrétienne, Tournai 1976; *La priére de Jésus,* en *L'experience de la priére dans les grandes religions,* Louvain-la-Neuve 1984.

Roberte Hamayon, etnóloga y lingüista de formación, entró como Investigadora en el CNRS en 1965, dede 1974 es Directora de estudios en el EPHE (sección de Ciencias Religiosas). Además es miembro del Laboratorio de Etnología de París X Nanterre (donde dirige el Centro de Estudios mongoles) y Directora científica de la revista «L'Ethnographie». Entre 1967 y 1980 ha dirigido numerosos trabajos de invetigación entre poblaciones mongolas y buristas (URSS) y en la Mongolia Interna (China). Aparte de importantes publicaciones de lingüística (gramática, editada en 1976; diccionario, a punto de editarse), ha escrito varios artículos de interés etnológico (sobre todo sobre la épica y el chamanismo).

Monseñor *Albert Houssiau,* licenciado y profesor de Teología en Lovaina, ha enseñado Liturgia, Historia de la liturgia y Teología sacramental en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Louvain-la-Neuve. También ha sido Decano de la Facultad. Desde Pentecostés de 1986 es obispo de Lieja. Entre sus publicaciones, señalamos: *La Christologie de Saint Irénée,* Publi. Univ., Louvain 1955; *L'anaphore alexandrine de saint Basile,* en *Anaphores nouvelles,* cerf, Paris 1969, pp. 55-74 (Coll. Assemblées du Seigneur, en II. 2); *La signification théologique du nouveau rituel des ordinations,* en *Ecclesia a spiritu sancto edocta. Lumen Gentium 53* (Mél. G. Philips), Gembloux, 1970 (Bibli. ETL, 27), pp. 269-80; *L'eucharistie. Symbole et réalité,* Duclot, Gembloux 1970 (Réposes chrétiennes, 12), pp. 127-74; *Incarnation et communion selon les Peres grecs,* en «Irénikon», 45 (1972), pp. 457-68; *Le lien conjugal dans l'Eglise ancienne,* en «L'année canonique», 17 (1972) (Mél. P.A. Guitrancourt), pp. 569-77; *Le Bapteme. Entrée dans l'existence chrétienne,* Saint-Louis, Bruxelles 1983.

Philippe Marqais (1910-1984). Nacido en Argel en una familia de ilustres arabistas, Philippe Mar$ais se educó en París donde estudió disciplinas clásicas y orientalistas con importantes maestros. Simultaneando con la enseñanza en escuelas de Constantina, Argel y Tiemecen, Philippe Mar?ais se dedicó a investigar la dialectología y etnografía de Africa del Norte. En 1953 fue asignado a la cátedra de «Lenguas y culturas de Africa del Norte» de la Facultad de Letras de la Universidad de Argel. En 1964 sustituyó a su maestro, G.S. Colin, en la cátedra de Dialectología magrebí de la *Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes* de París. En 1967 fue llamado por la Universidad de Lieja para ocupar la cátedra de «Lengua árabe y estudios islámicos». Philippe Margais fue un gran maestro en el campo de la dialectología de Africa del Norte, a la que dedicó la mayor parte de sus libros y artículos. Entre ellos, recordemos: *Le parler arabe de Djidjelli (Nord Constantinois, Algérie),* Maisonneuve, Paris 1977; *Parlers arabes du Fezzan et Textes arabes du Fezzan* (en curso de publicación).

Aubert Martin estudió Filología clásica (1959) e Historia y literatura orientales (1962) en la Universidad de Lieja. Ha estudiado e investigado en Túnez (1969: Instituto Burghiba; 1974: invetigaciones en Cabo Bon, bajo la dirección de Ph. Ma^ais), en Egipto (1978: Instituto dominicano de Estudios Orientales; Academia árabe del Cairo); en París (1969-1970): *Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes, Ecole Pratique des Hautes Etudes).* Profesor de latín y griego en el Liceo de Quiévrain (de 1959 a 1971; de 1976 a 1982); ayudante en la Universidad de Lieja (de 1971 a 1976); profesor en el mismo Ateneo (1982). Obras principales: *Elements de bibliographie des études arabes,* PUF, Paris 1975; *Averroes. Grand commentaire de la Metaphysique d'Aristote,... Belles Lettres, Paris 1984.*

Michel Meslin, nacido en 1926, licenciado en Letras, ejerce la docencia libre y actualmente en el Departamento de Ciencias de las Religiones en la Universidad de París-Sorbona. Sus investigaciones se han dirigido a la historia del cristianismo antiguo y al contexto religioso y cultural en que éste se desarrolló. Entre sus obras: *Les Ariens d'Occident 335-430,* Seuil, París 1967; *Le Christianisme dans l'Empire romain,* PUF, Paris 1970; *La féte des Kalendes de janvier dans l'Empire romain. Etude d'un rituel de Nouvel An,* Latomus, Bruxelles 1970; *L'homme romain. Essai d'anthropologie,* Hachette, Paris 1978. En la obra *Pour une science des religions* (Seuil, Paris 1973), que se convirtió enseguida en un clásico y está traducida a varias lenguas, ha tratado de definir las modalidades de un análisis científico de lo sagrado. Ha dirigido una *Histoire de l'Eglise par elle-meme,* 1978; y ha publicado un libro sobre *Le Merveilleux: l'imaginaire et les croyances en Occident,* Bordas, Paris 1984. Sus actuales investigaciones están dirigidas al análisis de la experiencia mística. En el *Dictionnaire des Religions* ha recopilado las voces relativas a la religión romana. Su última obra, *L'Expérience humaine du divin. Fondements d'une Anthropologie religieuse,* apareció en octubre de 1988 en las Editions du Cerf, París.

André Motte, nacido en Paturages el 28 de septiembre de 1936, licenciado en Filosofía y Letras, en la actualidad es profesor de Historia de la filosofía antigua y de Filosofía moral en la Universidad de Lieja. Además es encargado de Introducción a la historia de las religiones y ha inaugurado un curso sobre el pensamiento religioso de los Griegos y las relaciones entre el pensamiento religioso y la filosofía. Principales publicaciones: *Prairies et jardins de la Gréce antique. De la religión a la philosophie,* Acad. R. de Belgique, Bruxelles 1973; colaboración en el *Dictionnaire des Religions,* PUF, Paris 1984 (por la religión a la filosofía griega); *L'expression du sacre dans la religión grecque,* en *L'expression du sacre dans les grandes religions,* III, HIRE, Louvain-la-Neuve 1986 (Col. «Homo Religiosus», 3), pp. 109-256; numerosos artículos sobre la moral de Demócrito, Platón, Aristóteles y Cicerón, sobre la oración del filósofo, los misterios de Eleusis, el simbolismo del banquete sagrado, las peregrinaciones en Grecia... Secretario del Centro de Historia de las religiones y miembro del Consejo de Administración de la Universi-

dad de Lieja... Miembro del Consejo de Administración de la Universidad de Lieja... Miembro del Consejo directivo de la nueva «Revue de philosphie ancienne» (Bruxelles, ed. Ousia, 1983). Miembro del Comité de la Sociedad belga de filosofía.

Juilien Ries, nacido en fouches el 19 de abril de 1920, sacerdote de la diócesis de Namur, doctor en Teología y licenciado en Filología e Historia oriental en Lovaina, ha trabajado bajo la dirección de L. Cerfaux y L. Th. Lefor. Profesor encargado del Seminario helenístico de la Universidad Católica de Lovaina desde 1960 a 1968. Desde 1965 a 1980 ha sido presidente de *Instituí Orientalisíe.* Es vicepresidente de la Sociedad de orientalistas belgas y encargado de la publicación de las «Actas Orientalia Bélgica». Ha publicado un centenar de artículos sobre el maniqueismo, el gnosticismo y sobre diversos temas de Historia de las religiones. Director del Centro de Historia de las religiones de Louvain-la-Neuve, ha fundado y dirige cuatro colecciones: «Homo Religiosus», «Collection Information et Enseignement»; «Collection Cerfaux-Lefor»; «Conferences et Travaus». Entre sus investigaciones sobre lo sagrado y las religiones figura la edición de *L'expression du sacre dans les grandes religions* (I-III, HIRE, Louvain-la-Neuve 1978, 1983, 1986), y la publicación de *II sacro nella síoria religiosa deU'umanita* (Jaca Book, Milano 1982, 1989); *Le sacre comme approche a dieu et comme ressource de l'homme* (Louvain-la-Neuve 1983); *Les chemins du sacré dans l'histoire* (Aubier, Paris 1985). En 1983 publicó *II rapporío uomo-Dio nelle grandi religioni precrisíiane* (Jaca Book, Milano). Es miembro del Comité de redacción del *Dictionnaire des religions,* en el que ha publicado 86 artículos. Desde 1979 a 1985 ha sido miembro del Secretariado para las religiones no cristianas. El 2 de junio de 1986 la Académie Frangaisse le dio el premio Dumas-Millier por el conjunto de su actividad. En octubre de 1986 fue nombrado miembro del «Comité nacional de evaluación» de las Universidades francesas. En 1987 la Académie Fran?aise le concedió el premio Furtado y la Fundación italiana Comunita, el premio «El Laberinto de plata».

F. Rodegem, nació en Bruselas en 1919, fue misionero dominico en Burundi desde 1946 a 1966. Licenciado en Etnolingüística en 1972 (París), y en Lingüística en 1974 (Universidad Católica de Lovaina). Principales publicaciones: *Initiation au kirundi* Usumbura 1958; *Dictionnaire rundi-franqais* Tervuren 1970; *Anthologie rundi,* Paris 1973; *Ainsi parlait Samandari,* en «Anthropos» 69 81974), pp. 753-835; *Une forme d'humour contesíaíaire au Burundi: les wellérismes,* en «Cahiers d'études africaines» 55 (1974), pp. 521-42, *De la parole a l'écrií. Essai sur l'oralisme,* en «Technologia», 1 (1978), pp. 93-99; *Paroles de la Sagesse au Burundi,* Louvain 1983; *La parole proverbiale,* en F. Suard-C Buridant, *Richesse du Provebe,* Lille 1984, pp. 121-35; *Proverbes eí pseudo-proverbes,* en «Anales Aequatoria», 6 (1985), pp. 67-83.

Yvonne Verniere, naicó en Hass, fue alumna de la *Ecole Nórmale supérieure* de París, licenciada en Letras en la Sorbona, profesora de Letras clásicas. Después de haber ingresado en la Universidad de Argel y en la de

París X Nanterre, en la actualidad es profesora de Lengua y literatura griega en la Universidad de Lyón III. Ha publicado el tratado de Plutarco *Sobre los rituales del castigo divino* en la edit. Belles Lettres (PUF 1974); su tesis *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque,* también en la edit. Belles Lettres. Sus artículos están dedicados casi siempre a la mitología: *Le Léthé de Plutarque* (en «Revue d'Etudes anciennes», 46, 1964, pp. 22-32); *L'empereur Julien et l'exégese des mythes* (Colloque de Chantilly, 1975); *La familie d'Ananké* (Colloque du Grand Palais, 1977); *Masques et visages du destín dans les Vies de Plutarque* (Colloque de Chantilly, 1980). Está en vias de publicación su comunicación presentada al Coloquio de Poitiers sobre *La lune réservoir des ames.*

Jacques Vidal murió el 26 de septiembre de 1987, a la edad de 62 años. Era profesor en el *Instituí Catholique* de París, donde había dirigido el Instituto de Ciencia y Teología de las Religiones desde 1965 a 1981. Estudió en Lovaina, donde se licenció en Filosofía y enseñó Filosofía de las ciencias e Historia de las religiones en la Universidad Pontificia del Antonianum de Roma. Invitado como docente en Alemania y en Estados Unidos, colaboró en diversas revistas: «Revue Philosophique de Louvain», «Archives de Philosophie», «Antonianum», «Cahiers Üniversitaires Catholiques» «Foi et Langage», «Liturgie». Colaboró también en el Diccionario *Cahíolicisme* y dirigió el Comité de redacción del *Dicíionnaire des religions.* En esta obra se ocupó de la sección relacionada con las ciencias de las religiones, para la cual recopiló numerosas voces. En la Colección «Homo Religiosus» publicó *Aspecís d'une mythique r(vol. 9);* y *Symboles et symbolique* (vol. 11). Las *Actas* del Coloquio de Tsukuba *(Sciences et symboles. Les voies de la connaisance,* A. Michel, Paris 1986) contienen su contribución, titulada *La voie des sciences religieuses.*

ÍNDICE

Prólogo 7

Primera parte
LOS RITOS DE INICIACIÓN Y EL HOMBRE

Julien Ries
El hombre, el rito y la iniciación según Mircea Eliade 11
Julien Ries
Los ritos de iniciación y lo sagrado 21
Jacques Vidal
Rito y ritualidad 29
Michel Meslin
Hermenéutica de los rituales de iniciación 63

Segunda parte
LOS RITOS DE INICIACIÓN Y LAS RELIGIONES

F. Rodegem
Iniciación a la sabiduría en la sociedad africana 79
Roberte Hamayon
De la iniciación solitaria a la investidura ritualizada: el caso del chamán de los Buriatos 93
Michel Delahoutre
Los ritos de iniciación en el hinduismo 121

André Motte
Silencio y secreto en los misterios de Eleusis 129
Yvonne Verniere
iniciación y escatología en Plutarco 143

Tercera parte
LOS RITOS DE INICIACIÓN Y LAS RELIGIONES MONOTEÍSTAS

Aubert Martin
¿Existen ritos de iniciación en el Islam? 159
Philippe Mar?ais
Los ritos de iniciación en el Islam popular 167
Jean Giblet
La iniciación en las comunidades esenias 171
Albert Housseau
Los ritos de la iniciación cristiana 181

COMO CONCLUSIÓN DE ESTA INVESTIGACIÓN

Julies Ries

Los ritos de iniciación en la vida del hombre religioso 193

Bibliografía orientativa 209

Los Autores 217